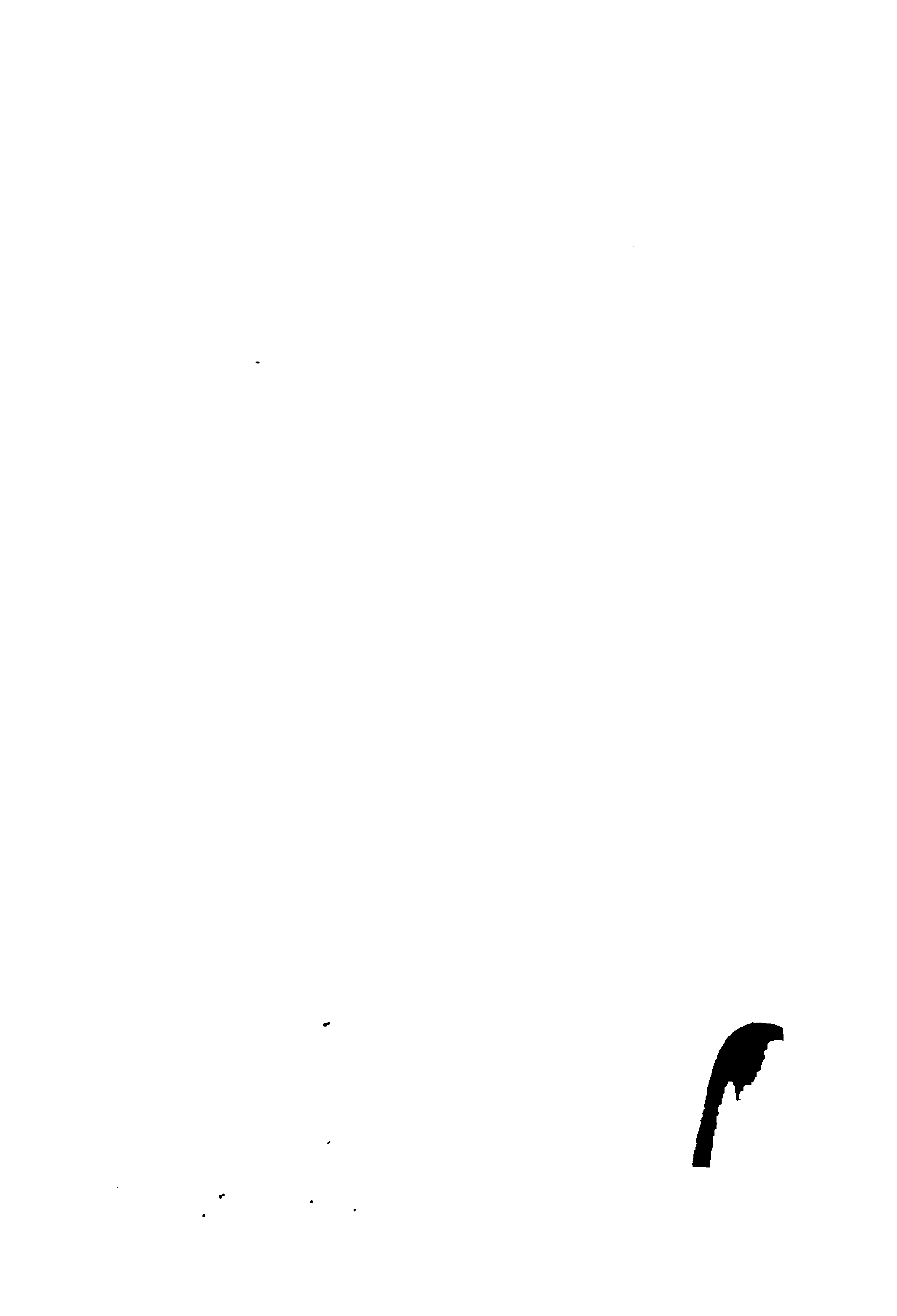






THEOLOGIE

DES

NEUEN TESTAMENTES

VON

DR. A. IMMER,
PROF. IN BERN.

Motto: *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.*

BERN,
J. DALP'SCHE BUCHHANDLUNG.
(K. SCHMID.)
1877.

MEINEM VEREHRTEN KOLLEGEN

PROFESSOR DR. F. NIPPOLD

IN BERN.

Sie haben mehr als Einen Anspruch an dieses Buch: Ihrer Aufmunterung verdankt es sein Dasein. Ohne Ihre sorgfältige und unermüdliche Beihülfe bei der Correctur hätte es sich schwerlich in guter Gesellschaft sehen lassen dürfen. Last, not least ist es das lebhafte Interesse, mit welchem Sie meine Arbeit von Anfang bis zu Ende begleitet haben, das Ihnen das Recht der Pathenstelle bei diesem meinem Geistesproduct längst zugesichert hat. So möge denn dieses Buch, das unter Ihren Auspizien entstanden ist, neben dem kleinen Beitrag zur Förderung der Wissenschaft auch ein Zeichen der collegialischen Freundschaft sein, mit welcher ich mich nennen darf

Ihren

A. Immer, Professor.

Vorwort.

An Bearbeitungen der neutestamentlichen Theologie ist kein Mangel: ich erinnere nur an die Werke von De Wette, Baumgarten-Crusius, von Cölln, Lutz, T. Beck, K. Ch. v. Hofmann, L. Hahn, E. Reuss, H. Ewald, B. Weiss, — ungerechnet die grosse Zahl werthvoller Monographien theils einzelner Lehrbegriffe, theils gewisser Theile derselben. Die gegenwärtige Arbeit wird sich also über das „dic cur hic“ auszuweisen haben.

Dass hier die neutestamentliche Theologie nicht als Hülfswissenschaft der Dogmatik, überhaupt nicht als systematische, sondern als historische Disciplin behandelt wird, dürfte sich nach dem gegenwärtigen Stand unserer Wissenschaft von selbst verstehen. Zwar haben Werke, welche den Ideengehalt der heiligen Schrift als einheitliches Ganzes behandeln (Lutz, Beek, v. Hofmann, Ewald) immer ihren Werth und ihre Berechtigung. Aber was in der Gegenwart, welche so entschieden auf das Empirische und auf exacte Geschichte gerichtet ist, vorzüglich noth thut, ist doch ohne Zweifel die streng geschichtliche Behandlung, wie sie in neuerer Zeit besonders von Cölln, E. Reuss, B. Weiss, Pfleiderer u. a., zur Geltung gebracht haben. Dieser letztern Klasse von Arbeiten möchte sich auch die gegenwärtige anreihen.

Zur streng geschichtlichen Behandlung gehört aber unsers Bedünkens nicht nur, dass jeder Schriftsteller gesondert und nach seiner Individualität dargestellt werde, nicht nur, dass die Darstellung der einzelnen Schriften diese nach ihrer historisch-kritisch ermittelten Zeit- und Stufenfolge erscheinen lasse, sondern auch dass folgende Momente

mehr als bisher beachtet werden: 1) dass die heiligen Schriftsteller nicht Metaphysik, sondern Religion lehren wollen. Zwar ist nicht zu läugnen, dass es bei denselben keineswegs an metaphysischen Vorstellungen fehlt, und zwar theils an solchen, die sie als Kinder ihres Volkes und ihrer Zeit von vorne herein haben, wie ihre Vorstellungen vom Weltgebäude, von guten und bösen Engeln, von dem bevorstehenden Ende der Welt u. a,; theils an solchen, die als Folgerungen aus ihrem Christusglauben und aus ihrem pneumatischen Stande zu betrachten sind: aber jene Vorstellungen mögen sich noch so sehr mit ihrem religiösen Bewusstsein vermischt haben, so sind sie doch diesem untergeordnet; und diese wollen nicht sowohl an sich, als in Beziehung auf ihr religiöses Bewusstsein, aus dem sie geflossen sind, betrachtet werden. — In enger Verbindung mit diesem Gesichtspunkt ist 2) geltend zu machen, dass sowohl bei einzelnen Stellen als bei ganzen Büchern jeweilen die Intention des Verfassers als Schlüssel zum Verständniss betrachtet werden muss (cf. meine Hermeneutik S. 176 sqq.). Es darf eine Stelle, in welcher eine metaphysische, geschichtliche oder mythologische Vorstellung enthalten ist, nicht sofort als Belehrung über solche Dinge aufgefasst werden, es sei denn aus dem Zusammenhang ersichtlich, dass eine solche in der Intention des Verfassers gelegen habe. So ist z. B. aus Matth. 18, 10 und Röm. 8, 38 keine Engellehre, und aus Matth. 12, 43—45 keine Lehre über die Natur der Dämonen zu abstrahiren, da in letzterer Stelle die mythologische Vorstellung nur dem Gedanken dient, dass das ausgetriebene Böse leicht wieder von der Seele Besitz nimmt und dass es alsdann mit derselben schlimmer wird als zuvor. Anders verhält es sich mit Col. 1, 15 sqq. und Hebr. 1, 3; denn obschon namentlich bei letzterer Stelle der Einfluss der Alexandrinischen Gnosis unverkennbar ist, so ist doch gar nicht zu läugnen, dass die betreffenden Briefsteller solches über die Person Christi lehren wollen; aber eben so wenig ist zu verkennen, dass diese metaphysischen Belehrungen über Christus schon im Hinblick auf eine den vollen Glauben an Christus beeinträchtigende Engellehre gegeben werden. Auch in solchen Stellen ist also die Metaphysik der Religion dienstbar. — Endlich 3) erfordert die wahrhaft geschichtliche Darstellung, dass die Eintheilung jedes einzelnen Lehrbegriffs nach keinen andern Kate-

gorien geschehe als nach denen, welche diesem bestimmten Schriftsteller eigenthümlich sind, und dass demnach jeder Schematismus zu verwerfen ist, welcher entweder der kirchlichen Dogmatik oder einem philosophischen System oder überhaupt dem modernen Denken entnommen wird. — Aber auch jede Vermischung der Lehrfragen, z. B. jede Einmischung des Paulinismus in die Lehre des synoptischen Christus oder der Johanneischen Schriften ist fern zu halten. — Dies sind die Grundsätze, denen wir in erster Linie gehuldigt haben, und deren Nichtachtung ihren nachtheiligen Einfluss auf unsere Wissenschaft und selbst auf die kirchliche Glaubenslehre geübt hat.

Unsere Schrift muss aber auch Stellung nehmen zu den brennenden historisch-kritischen Fragen der Gegenwart, — nicht in dem Sinne freilich, dass sie den Parteigängern der Jetztzeit irgend Genüge zu leisten bestrebt wäre; denn weder wird sie denen gefallen, welche den Maassstab ihrer unfehlbaren „Gläubigkeit“ an Personen und Leistungen ansetzen; noch denen, welche gewisse Schlagwörter der Partei als Beweis der Freisinnigkeit ansehen und danach „Farbe bekennen“. — Verfasser gegenwärtiger Schrift hat keinen andern Ehrgeiz, als nach Vermögen und sine ira et studio der Wahrheit zu dienen. — Unser Stellung-Nehmen hat vielmehr den Sinn, dass wir eine durch gewissenhafte Forschung erworbene Ueberzeugung in Betreff der streitigsten Punkte in der biblischen Wissenschaft haben und zum Ausdruck zu bringen suchen: nämlich 1) in Betreff der Evangelienfrage. Ausser demjenigen, was man § 44 lesen wird, mögen hier folgende Bemerkungen ihre Stelle finden: Der Ansicht gegenüber, welche die in den Evangelien überlieferten Worte Jesu ohne kritische Sichtung als authentische Worte des Herrn aufnimmt und darstellt, macht sich eine andere geltend, welche in dem Labyrinth der Schwierigkeiten und Hypothesen keinen festen historischen Grund findet und in den lehrhaften Parthien unserer Evangelien nur Matthäus, Markus, Lukas — nirgends Jesum selbst sprechen hört. Wir gestehen, dass wir uns weder die eine, noch die andere dieser Ansichten aneignen können: die erstere nicht, denn man braucht nur einen Blick in die gründlichen Untersuchungen eines Wilke, Weisse, Baur, Holtzmann, Hilgenfeld gethan, oder sich selbst in dieser kritischen Arbeit versucht zu haben, um die völlige

Unhaltbarkeit jener naiven oder apologetischen Ansicht inne zu werden. Aber auch die andere Ansicht können wir nicht für begründet halten: die Vertreter derselben scheinen uns einen wichtigen Faktor bei der Evangelien-Geschichtschreibung zu übersehen: die Treue der Erinnerung und die Zähigkeit der Tradition bei dem Orientalen, welches beides hier durch die leichte Behaltbarkeit der Gnomen und Parabeln Jesu nicht wenig unterstützt werden musste. Zwar von „exacter Geschichte" und von „diplomatischer Genauigkeit" ist bei dem morgenländischen Geschichtschreiber natürlich keine Rede; das Ueberlieferte wird mannigfach ausgeschmückt und umgebildet: aber daraus folgt nicht die absolute Unsicherheit des Ueberlieferten, sondern nur die Nothwendigkeit, aus den Umhüllungen den geschichtlichen Kern herauszuschälen. Dieses halten wir auch keineswegs für unmöglich, und so dürfte unter Anwendung gesunder kritischer Grundsätze ein nicht unbeträchtlicher Stoff authentischer Worte Jesu übrig bleiben. 2) In Betreff der Kritik der paulinischen Briefe haben wir es nicht für unsere Aufgabe gehalten, die Streitfragen über Aechtheit oder Unächtheit der Gefangenschafts- und Thessalonicher-Briefe — sei es im positiven oder im negativen Sinn — zu entscheiden. Für die Thessalonicherbriefe, namentlich den ersten, scheinen mir die Gründe gewichtiger als die Gründe gegen denselben. Noch weniger kann ich mich, ungeachtet der scharfsinnigen Kritiken von Hoekstra und Holsten, von der Unächtheit des Philipperbriefs überzeugen. Den Epheserbrief hingegen wird, zumal nach Holtzmanns gründlicher Arbeit, kein Unbefangener mehr für das Werk des Apostels halten wollen. — Noch stärker ist der Verdacht gegen die Pastoralbriefe, namentlich gegen 1. Timoth. — Dass wir übrigens zwischen den Hauptbriefen des Apostels, den Gefangenschafts- und den Pastoralbriefen unterschieden haben, kann nach dem Vorgang selbst von B. Weiss kaum befremden. — 3) Was endlich die Johanneische Frage anbetrifft, welche durch die neuerlichst wieder aufgetauchten Bemühungen, die Einerleiheit des Verfassers des Evangeliums und der Apokalypse zu erhärten, und durch die Vermischung der rein geschichtlichen Aechtheitsfrage und der rein religiösen Frage nach dem Werth und Gehalt des vierten Evangeliums, nicht wenig verwirrt worden ist, so befinden wir uns freilich im aus-

gesprochensten Gegensatz gegen beide Tendenzen, und wir glauben etwas beigetragen zu haben, um solche Verwirrung zu heben.

Befremden wird vielleicht unsere Behandlung des Judenchristenthums, indem wir zwischen dem vorpaulinischen und nachpaulinischen unterscheiden und dieser Richtung überhaupt mehr Berechtigung zuerkennen als unsere Vorgänger. Was jene Unterscheidung betrifft, so haben wir uns darüber erklärt (cf. S. 421 sqq.) und wir glauben zu derselben berechtigt zu sein, da wir jedenfalls zwischen dem ursprünglichen oder naiven und dem spätern, antithetischen Judenchristenthum unterscheiden müssen. — Die Berechtigung dieser Richtung, welche wir schon bei R. Rothe angedeutet finden (s. Nippold, stille Stunden, S. 242), haben wir nicht nur darum hervorheben zu sollen geglaubt, um jeder Partei ihr Recht widerfahren zu lassen, sondern auch darum, weil wirklich in der Emancipation des Christenthums von seinem historischen Boden und in der Erhebung desselben zur Theologie die Gefahr lag, dasselbe zu einer Schule zu machen. Dieses bedenkend werden wir zwar nicht den Apostel Paulus herabsetzen, aber die judaistische Opposition gegen den Paulinismus milder beurtheilen.

Indem wir diese Gesichtspunkte als berechtigte festhalten, sind wir übrigens nicht gemeint zu läugnen, dass unserer Arbeit Mängel und Fehler anhaften: solche, die wir wohl kennen, aber nicht mehr ändern können, und solche, die uns verborgen geblieben sind. Wir bemerken hier nur, dass scheinbare und wirkliche Wiederholungen vorkommen und dass sich in die Architektonik des Ganzen einige Unregelmässigkeiten eingeschlichen haben, deren Verbesserung man in der Inhaltsübersicht nachsehen wolle. Dass einige Paragraphen neben den Nummern mit a und b bezeichnet sind, hat lediglich den Sinn, dass — um nicht einen Paragraphen ungebührlich zu verlängern — derselbe in zwei Unterabtheilungen zerschnitten worden ist.

Die angeführte Literatur macht nicht Anspruch auf Vollständigkeit. Manche Schriften und Abhandlungen mögen mir verborgen geblieben sein. Andere, wie L. Hahn's Neutestamentliche Theologie, kamen mir erst zu Gesicht, als dieses Werk beinahe vollendet war. Von Werken, welche erst neuerlich erschienen sind und daher nicht

mehr benutzt werden konnten, erwähne ich nur Renan, „les Evangiles“ und Cohen, „les Pharisiens“.

Schliesslich kann ich nur wünschen, dass diese Arbeit etwas zur Förderung der Wahrheit und zum Aufbau des Reiches Gottes beitragen möge.

Der Verfasser.

Uebersicht des Inhalts.

Einleitung.

Entstehung und Ausbildung der biblischen und insonderheit der neutestamentlichen Theologie als Wissenschaft.

1. Die Bedeutung der biblischen Theologie hängt ab von der Ansicht über das Verhältniss der biblischen Lehre zur kirchlichen und der heiligen Schrift zur Kirche überhaupt. Wenn die heilige Schrift entweder der Kirche untergeordnet oder doch nur durch das Medium der Kirchenlehre angeschaut und verstanden wird, so kann die biblische Theologie nur ein Theil oder eine Stütze der kirchlichen Dogmatik sein. Jenes fand im Katholicismus, dieses im alten Protestantismus statt. — Im Mittelalter verstand man unter theologia biblica die einfache, urchristliche Glaubenslehre im Unterschied vom kirchlich-dogmatischen System. Aber eine Bearbeitung, eine Wissenschaft dieses Namens gab es nicht, sondern bloss Dogmatik, d. h. scholastische Dogmatik.

2. Die Keime unserer Wissenschaft sind erst in der Reformation zu suchen. Diese war ja wesentlich ein Zurückgehen vom Scholasticismus auf die heilige Schrift. Das erste dogmatische Lehrbuch der Reformation, Melanchthon's loci communes, 1. Ausg. 1521, war eigentlich nichts anderes, als eine Darstellung des Lehrgehaltes des Römerbriefes, den man selbst als ein Compendium der christlichen Glaubenslehre ansah. Die loci communes Melanchthon's waren also eine Art biblischer Dogmatik. Weniger gilt dies von den folgenden Ausgaben dieses Lehrbuchs; zwar wollte sich Melanchthon noch immer möglichst fern halten von den metaphysischen Spitzfindigkeiten der Scholastik und sich auf rein biblischem Boden bewegen, aber schon hatten die antitrinitarischen Bewegungen das Bedürfniss eines klaren und bestimmten Gottesbegriffes hervorgerufen. Auch schien dem Verfasser der harte Determinismus, wie er ihn in der ersten Aus-

absо-
— So habe
zurückkehre
satz gegen die
Heilslehre geleitet
weiche von der
gegen Ende des 17.
Bearbeitung der
lediglich dem dogma-
wie man protestan-
stehen, sah man
dogmatischen Besitz-
Arsenal des Kampfes
dicta probantia
dogmatisch-polemischen
geschah erst,
gedient hatte. —
Majus (theolog.
Zusammen-
selben über eine
Dogmatik, etwa
Hier zeigt sich
zwar in thesi
Glaubens be-
Meinungen aus-

ıer Anschauungsweise, welche — des dogmatischen
anges müde — auf biblische Vereinfachung der Lehre

reben nach Vereinfachung der christlichen Lehre im
t sich sehr bestimmten Ausdruck gegeben in dem
lessen nachgelassenes und erst 1823 aufgefundenes
ltoni Angli de doctrina christiana libri deo
es sein will als Darstellung der biblischen
lbar durch Verdienste um die biblische Theo-
lche um eine unbefangene, dogmenfreie Be-
hrift, haben mittelbar die Arminianer
nserer Wissenschaft vorgearbeitet. Simon
e institutiones theol., Hugo Grotius durch
riften, Philipp a Limborch durch seine
Joh. Clericus durch seine Verdienste um biblische
einen Anspruch auf eine Erwähnung in der Ge-
chen Theologie. — In anderer Weise hat Coccejus
e Theologie sich ein Verdienst erworben, indem er —
m herrschenden scholastischen Dogmatismus — in seinem
„de foedere et testamento Dei“ die christliche Lehre auf die
ne Grundidee von dem Bunde Gottes mit den Menschen zurück-
führen und diesen in seinen heilsgeschichtlichen Stufen darzu-
stellen suchte.

5. Einen Aufschwung erhielt die biblische Theologie durch den Pietismus. Da der Pietismus im Gegensatz gegen die abstracte Schultheologie die Theologie des Herzens geltend machte, so kam man wieder auf das Biblische zurück, weniger wegen seines Inhaltes als wegen seiner einfachen, populären und erbaulichen Form. Das populär-praktische Interesse bemächtigte sich der Sache. Die Theologie sollte vornämlich der Erbauung dienen. Von dieser Richtung wenigstens äusserlich berührt, im Wesentlichen aber noch ganz in der scholastischen Systematik sich haltend, ist Hollatii examen theologiae acroamatica. — Die Vermittlung zwischen Orthodoxie und Pietismus stellt sich dar in F. Buddeus, Institutiones theologiae dogmaticae. — Wenn diese Werke mehr nur mittelbar der „biblischen Theologie“ vorarbeiteten, so hat dies in unmittelbarer Weise, wenn auch vom pietistischen Standpunkt, gethan: A. F. Büsching, dissertat. exhibens epitomen theologiae e solis litteris s. s. concinnatae. 1756. Als Spätfrüchte dieser Richtung können betrachtet werden: G. Knapp, Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, ed. Thilo 1836. (Ein sehr fleissiges und brauchbares Werk), und Ebendess. „Biblische Glaubenslehre zum praktischen Gebrauch“, ed. Guerike 1840.

1*

6. Von Einfluss auf unsere Wissenschaft war die *rationalistisch* *Aufklärung*. Sofern dieselbe der Gegensatz ist gegen die straff kirchlich-dogmatische Gebundenheit, kann als Erscheinung auf deut schem Boden der Synkretismus Calixt's, und auf niederländischem de Arminianismus der Vorläufer der rationalistischen Aufklärung genann werden. Dass aber nur eine solche Richtung die herrschende werde konnte und musste, dazu hat einerseits der durch den dogmatische Hader herbeigeführte Ueberdruss und Indifferentismus, andererseits de Pietismus, welcher auf etwas anderes als das Doktrinelle das Gewich legte, hauptsächlich mitgewirkt. Dazu kam der Einfluss der Philo sophie und der exacten Wissenschaft und infolge dessen das Vertraue auf die Vernunft. Das Streben ward nun allgemeiner, die *Religio der menschlichen Vernunft nahe zu bringen*. — Diese alles scheint freilich für die biblische Wissenschaft keinen Gewin gehabt haben zu können; aber man ging von der Voraussetzung aus dass — entgegen der kirchlichen Theologie — die Bibel die einfach und naturgemässe Religion enthalte. Man hatte das Interesse, in de heiligen Schrift das *Vernünftige* zu finden: auch ein dogmatische Interesse, nur anderer Art als das frühere. Aus dieser Richtung gingen hervor: *Teller*, Lehrbuch des christlichen Glaubens, 1764 *Bahrdt*, Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik, 1769—70 G. Z. *Zachariä*, biblische Theologie oder Untersuchung des bibli- schen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren, endlich auc *Hufnagel*, Handbuch der biblischen Theologie, 1785—89. Tiefe gedacht war G. A. *Crusius*, Vorstellung von dem eigentlichen und schriftmässigen Plane des Reiches Gottes, 1768; als Spätfrucht diese Richtung *Böhme*, die Religion Jesu Christi nach den Ur- kunden, 1826.

7. *Historisch-kritische Anschauung der heilige Schrift* und ihr Einfluss auf die Behandlung der biblischen Lehre — Kein neuer Zeitabschnitt, sondern nur eine neue Erscheinung, aus dem- selben Zuge des Gemüthes hervorgegangen, wie die vorher beschrieben Richtung: dieselbe gleichgültige, ja kritische Stellung gegen da objectiv Gegebene, welches seinen festen, auctoritativen Cha- rakter verliert und zu etwas Flüssigem, Relativem, herabsinkt! Bis- her hatte sich die Kritik hauptsächlich nur gegen die kirchlichen Dog- men als gegen menschliche Produkte gekehrt. Demselben kritischen Blicke konnte es sich aber auf die Dauer nicht verbergen, dass in de Bibel selbst Menschliches, d. h. Lokales und Temporelles, enthalten sei und dass die neutestamentlichen Schriftsteller „judaisiren". Einem historisch-kritischen Geist, wie J. S. *Semler*, musste sich die Wahr- nehmung aufdrängen, dass der ganze bisherige Begriff vom Bibelkanon

geschichtlich nicht haltbar sei. Seine Abhandlung „über den freien Gebrauch des Kanons“ (4 Bde. 1771—1775) enhält Gedanken, welche der theologischen Welt nie wieder verloren gehen konnten. — Der Einfluss dieser kritischen Anschauung der heiligen Schrift und namentlich des Neuen Testamentes auf die biblische Theologie machte sich aber erst weit später fühlbar. Einstweilen herrschte noch immer das Interesse vor, den Unterschied zwischen biblischer und kirchlicher Theologie hervorzuheben, cf. besonders Gabler, de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque utriusque finibus, 1787; C. E. Schmid, theologia biblica, 1788; Stein, über den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie des Neuen Testaments (Keil's und Tschirner's Analekten III, 151 sqq.); Ammon, Entwurf einer rein biblischen Theologie, 1792, und Ebenders. biblische Theologie, 1801; G. L. Bauer, Theologie des Alten Testamentes, 1796, und Theologie des Neuen Testamentes, 1800—1802; Ejusd. breviarium theol. biblicae, 1803; Kaiser, die biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus, 1813. — Wenn diese Werke dazu beigetragen, die biblische Theologie von dogmatischen Voraussetzungen zu befreien und zu einer selbständigen Wissenschaft zu erheben, so hat die objective, historisch-kritische Auffassung des biblischen Lehrgehaltes ihre reife Frucht getragen in De Wette's „biblischer Dogmatik des Alten und des Neuen Testamentes oder kritische Darstellung des Hebraismus, Judenthums und Urchristenthums,“ 1813—18; in Baumgarten-Crusius „Grundzüge der biblischen Theologie“, 1828; und D. G. C. von Cölln, biblische Theologie, 2 Bde., ed. D. Schultz, 1836. — Das erste dieser Werke zeichnet sich durch genaue historische Sichtung des Stoffes, das zweite durch gründliche Quellenforschung und geistvolle Beleuchtung einzelner Punkte, weniger durch Klarheit und Uebersichtlichkeit, das dritte endlich durch genaue historische Methode, Gründlichkeit und Vollständigkeit vor allen früheren aus.

8. In den bisher genannten Arbeiten hat vorzüglich das Interesse einer möglichsten Objectivität der Darstellung gewaltet. Ein liebendes Verständniss des eigenthümlichen Geistes und der Grundgedanken der heiligen Schrift liess sich nicht selten dabei vermissen. Eben dieses liebende Interesse tritt nun in vollem Maasse hervor in Neander's Darstellung der verschiedenen apostolischen Lehrbegriffe in seiner „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel“, 1833. Die Kritik hingegen tritt bedeutend zurück. — Durch liebende und tiefe Erfassung der biblischen Ideen, aber nicht minder durch vollständige Beherrschung des Stoffes und kritische Unbefangenheit zeichnet sich aus: Lutz, biblische Dogmatik,

ed. Rüetschi 1847. Gegenüber den Werken von De Wette ι v. Cölln wollte Lutz den gesammten biblischen Gedankengehalt seiner wesentlichen Einheit darstellen.

9. Epochemachend für die gesammte biblische Wissenschaft ι nicht am wenigsten für die biblische Theologie des Neuen Testame war der Gesichtspunkt der Entwicklung, dem die Schriften Neuen Testaments unterstellt wurden, — einer Entwicklung, die du den Gegensatz des Judaismus und Paulinismus und durch die V mittlung beider bestimmt werde. Mehrere Abhandlungen in Ba und Zeller's „theologischen Jahrbüchern" beurkunden schon hinläng den veränderten Standpunkt, wie Plank „Judenchristenthm und christenthum", J. 1847; Köstlin „zur Geschichte des Urchristenthu 1850; Baur „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ers Jahrhunderte", 2. Aufl. 1860; Hilgenfeld „das Christenthum in Hauptmomenten seiner Entwicklung", 1855. — In principieller, ι fassender Weise wurde dieser Standpunkt durchgeführt A. Schwegler in seinem „nachapostolischen Zeitalter". Den sichtspunkt, der ihn leitete, hat er in dem Satze ausgedrückt: „ Schriften des Neuen Testaments stellen die Entwicklungsgeschi des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters in ihren versc denen Stadien dar". Im Gegensatz gegen Neander, der die schiedenen Lehrbegriffe des Neuen Testamentes nur als Strahlen ei und desselben Lichtes betrachtete, und im ausgesprochensten Geg satz gegen die herkömmliche Anschauung, welche von der Darstell der Apostelgeschichte ausgehend, eine Uebereinstimmung aller Apo in der Hauptsache für ausgemacht hielt, sieht Schwegler zwischen P lus und den Uraposteln eine Kluft, welche durch eine unendliche Re von Vermittlungen überbrückt werde. — Ihm ging zur Seite Ba selbst mit seinem Werke „Paulus, der Apostel Jesu Christi", 18 Nach ihm (und seiner ganzen Schule) sind nur der Galaterb die beiden Korintherbriefe und der Römerbrief authentische Schri des Apostels, während die übrigen von Paulinern herrühren, ι vollends die Pastoralbriefe wegen ihres vermittelnden Charakters ι wegen ihrer Anspielung auf spätere kirchliche Verhältnisse dem zw ten Jahrhundert angehören. — Von Baur sind ferner als opus p humum die „Vorlesungen über die neutestamentliche Theologie" (18 erschienen, in welchen die Scheidung der Lehrbegriffe aufs stren durchgeführt ist. — Das Charakteristische dieses ganzen Standpun ist im Allgemeinen schon durch das oben angeführte Wort Schweg gekennzeichnet. Grundsätzlich wird, da die absolute Antith von Paulinismus und Judenchristenthum den Angelpunkt bil meistens von der Darstellung der Lehre Jesu Umgang genomm

und da die Mehrzahl der neutestamentlichen Schriften jenen Gegensatz nur gemildert oder vermittelt enthält, so werden dieselben als nachapostolische Gestaltungen des Christenthums dem zweiten Jahrhundert zugetheilt und mit dem Hirten des Hermas, den pseudoclementinischen Schriften u. a. in Verbindung gebracht.

10. Die Ansichten der Tübinger Schule fanden grossen Widerspruch, vorzüglich deshalb, weil die Mehrzahl der neutestamentlichen Schriften als unecht dem nachapostolischen Zeitalter zugewiesen und ins zweite Jahrhundert verlegt wurden. Der Grundfehler, dass eine an sich wahre Anschauung mit abstracter Einseitigkeit geltend gemacht und mit Verkennung gegentheiliger Erscheinungen durchgeführt wurde, kam nur den Einsichtigeren zum Bewusstsein. Der Rückschlag einer mehr apologetischen Behandlung liess — zumal in einer Zeitströmung wie die auf 1848 folgende — nicht auf sich warten. — Zugleich wurde der Theologie des Alten Testamentes wieder mehr Aufmerksamkeit zugewendet. Die auf Bengel und Oetinger fussende theosophische Behandlung machte sich nun geltend. In dieser Richtung haben sich hervorgethan: Gh. K. Hofmann („Weissagung und Erfüllung" 1843, und „der Schriftbeweis" 1857), Auberlen („der Prophet Daniel und die Apokalypse", 2. Aufl. 1857), Franz Delitzsch („biblische Psychologie" u. a.). (S. dagegen Hupfeld „die heutige theosophische und mythologische Theologie und Schrifterklärung"). — Das Wesentliche dieser theosophischen Behandlung besteht darin, dass unter Verkennung des menschlich Geschichtlichen das Alte Testament nach Inhalt und Form als ein göttliches Product, die alttestamentliche Geschichte als successive Selbstdarstellung Christi in Typus und Weissagung aufgefasst wird, so dass der Inhalt des Neuen Testamentes im Alten schon vollständig anticipirt und die Weissagung als eine ewig zu erfüllende dargestellt wird. — Ueber diesen letztern Punkt erhob sich ein Streit zwischen Bertheau und Oehler. Bertheau hatte in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (1859, S. 314 sqq. und 593 sqq.) dargethan, dass die Erfüllung oder Nichterfüllung der Weissagung durch das menschliche Verhalten bedingt sei. Dagegen hielt Oehler (s. vorz. den Art. Weissagung in Herzogs R: Encyklopädie) an der wesentlichen Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses in der Weissagung fest. — Die positivistisch-apologetische Tendenz ist mit der theosophischen verbunden in der neuorthodoxen Behandlung Hengstenbergs (in „Christologie des Alten Testaments", 3 Thle., 2. Aufl. in mancher Beziehung verbess.), Keil's und H. Kurtz's (bes. „Geschichte des Alten Bundes", 3. Aufl. 1864). Maassvoller tritt diese Richtung auf bei Hävernik („Vorlesungen über die biblische Theologie des Alten Testaments", ed. Hahn, 2. Aufl. ed. Schultz),

L. Oehler („Prolegomena zur Theologie des Alten Testamentes“ 1845; verschiedene gründl. Art. in Herzogs R: Encyklopädie und „Theologie des Alten Testamentes,“ 2 Bde., 1873—1874: opus posthumum) und T. Beck („die christliche Lehrwissenschaft“). — Ueber die theosophische und neuorthodoxe Richtung vgl. die treffende Charakteristik in Diestel's gehaltvollem Werke: „Das Alte Testament in der christlichen Kirche“, § 67.

11. Ueberhaupt schienen sich jetzt dem Studium des Alten Testamentes mehr Kräfte und Interessen zuzuwenden als dem des Neuen, auch von Seiten derer, die den Anforderungen der Kritik gerecht werden wollten. Wenigstens hat die biblische Theologie des Alten Testamentes sehr geistvolle und tüchtige Arbeiter aufzuweisen. Wir müssen zu diesem Zweck in die dreissiger Jahre zurückgreifen und Vatke's „Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt“ (1835) erwähnen. Die Religionsgeschichte und speciell die Geschichte der alttestamentlichen Religion soll als Entwicklung des Begriffs der Religion aufgefasst werden, aber die aprioristische Construktion der Geschichte und die Verkennung des Individuellen in der Religion verringert den Werth dieses geistvollen Buches. Hier ist neuerdings Bertheau's lichtvolle Abhandlung „die alttestamentlichen Weissagungen von Israels Reichsherrlichheit in seinem Lande“ hervorzuheben. Schon vorher und seither ist das Wesen der Prophetie gründlicher Untersuchung unterworfen worden von Hitzig in der Einleitung zu Jesaja; Knobel „der Prophetismus der Hebräer“ 1851, 2 Bde.; H. Ewald, „die Propheten des Alten Bundes“. 2. Aufl. 1867 (3 Bde.); Düsterdiek, „de rei propheticae. in V. Test. . . . . natura ethica“, 1852; Bleek in seiner Einleitung ins Alte Testament; Bunsen, Gott in der Geschichte, Theil I, S. 221 sqq. Gust. Baur, Geschichte der alttestamentlichen Weissagung“, 1861; auch Dillmann, Art. „Propheten“ in Schenkel's Bibellexikon; Ed. Riehm „zur Charakteristik der messianischen Weissagung und ihres Verhältnisses zur Erfüllung“ in den theologischen Studien und Kritiken, 1865; — A. Kuenen, de profeten en de profetie onder Israël 2. Bde., 1876. — Das Ganze der alttestamentlichen Religion ist von H. Schultz, der bereits früher einige werthvolle Monographieen zu Tage gefördert hatte, in tüchtigster Weise bearbeitet worden in seiner „alttestamentlichen Theologie“, 2 Bde., 1869; ferner von L. Oehler in seinem schon oben erwähnten Opus posthumum „Theologie des Alten Testamentes“, 2 Bde. 1873—1874. — Auch ist für unsere Wissenschaft wichtig, was in historisch-kritischer Behandlung der israelitischen Religionsgeschichte geleistet worden ist von Graf, „die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments“, 1866, cf. dagegen die

gründliche Kritik Riehm's in den Studien und Kritiken, und A. Kuenen, de Godsdienst van Israël," 2 deelen, 1869—1870.

12. Wir kehren zu der Bearbeitung der neutestamentlichen Theologie zurück. — Die rückläufige und apologetische Bewegung thut sich auf diesem Gebiete vorzüglich dadurch kund, dass man bestrebt ist, die Aechtheit sämmtlicher Bücher des Neuen Testaments — so viel als möglich — herzustellen, und zwar ist der Kampf hauptsächlich entbrannt über das Johanneische Evangelium, das die Baursche Schule — in Betracht seines Verhältnisses zur Passahfrage wie zum Montanismus und Gnosticismus — bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinab rücken zu sollen glaubte, die apologetische Schule aber als ächt und apostolisch nachzuweisen oder wenigstens dem Johanneischen Zeitalter so nahe als möglich zu rücken sich bemühte. Im Zusammenhang damit suchte man die seit Dionys. Alex. geltend gemachten und durch die neuere Kritik verschärften Gründe gegen die Identität des Verfassers des Evangeliums und der Apokalypse abzustumpfen und das Gemeinsame beider Schriften in Sprache und Gedanken hervorzuheben, s. vorzüglich Gebhardt, der Lehrbegriff der Apokalypse, 1873. Endlich suchte man den Nerv der Tübingischen Kritik selbst, namentlich den Gegensatz zwischen Paulinismus und Judenchristenthum, abzuschwächen. Dies geschah durch H. Thiersch, Schliemann, besonders durch Vict. Lechler, „das apostolische und nachapostolische Zeitalter", 1. Ausg. 1851, 2. Ausg. 1857; und A. Ritschl, „die altkathol. Kirche", 1. Ausg., 1850, 2. Ausg. 1857. — Die Bemühung, der Baurschen Ansicht ihre Spitze zu benehmen, tritt vorzüglich darin hervor, dass Ritschl der Paulinischen Lehre eine „neutrale Basis" unterlegt, auf welcher sich dann das Specifische jener erst erbaut habe. Dagegen scheint vollkommen zutreffend seine Bestimmung des apostolischen Judenchristenthums, durch welche sowohl die Baursche als die Schliemannsche berichtigt wird. — Die Johannisfrage ist zwar in dieser Zeit viel behandelt worden, aber — abgesehen von einigen unten zu erwähnenden Werken — nicht in einer Weise, durch welche die biblische Theologie eine namhafte Förderung empfangen hätte. Doch ist hier noch — als Denkmal des hochconservativen Geistes jener Zeit — das Werk von Ch. F. Schmid zu nennen: „Biblische Theologie des Neuen Testamentes", ed. Weizsäcker, 1. Ausg. 1864. — Als Säule des durch keine Kritik zu erschütternden, auch von aller kirchlichen Tradition unabhängigen Bibelglaubens steht T. Beck da, dessen „Christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden" bereits 1841 sq. erschienen ist. — In dieselbe Kategorie gehört auch das schon oben erwähnte Werk von Ch. K. v. Hofmann, „der Schriftbeweis".

13. Wie im Gebiete des Alten Testamentes, so that sich — nachdem die erste Hitze des Kampfes verraucht war — eine unbefangene und der Kritik zugängliche Behandlung auf dem Felde des Neuen Testamentes hervor. Als Werke, die das Ganze der neutestamentlichen Theologie umfassen, haben wir hauptsächlich folgende Werke zu verzeichnen: Ed. Reuss, „théologie chrétienne au siècle apostolique“, 1. Ed. 1852, 3. 1864. — In defensiver Stellung gegen den herkömmlichen französischen Dogmatismus hat der Verfasser die streng historische Methode verfolgt, indem er im 1. Buche den Judaismus, im 2. die Lehre Jesu, im 3. die Entwicklung der apostolischen Kirche, im 4. das Judenchristenthum, im 5. den Paulinismus, im 6. die Richtung des Ueberganges und im 7. die Johanneische Theologie entwickelt. Wenn der Gang des Werkes einigen Bedenken Raum geben kann, so sind hingegen die einzelnen Lehrtropen meist trefflich behandelt. — Als Hauptwerk ist sodann zu nennen B. Weiss, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments“, 1. Ausg. 1868. 2. 1874. Der Verfasser will unsere Disciplin durchaus als eine historische behandelt wissen und theilt demgemäss den Stoff ein in die Lehre Jesu, in den urapostolischen Lehrtropus (wo neben den Reden in der Apostelgeschichte auch der 1. Brief Petri und der Jakobusbrief zur Behandlung kommen), dann den Paulinismus (in welchem vorerst die älteste heidenapostolische Verkündigung, dann das Lehrsystem der 4 Hauptbriefe und endlich das Eigenthümliche der Gefangenschaftsbriefe abgehandelt wird), hierauf den „urapostolischen“ Lehrtropus der nachpaulinischen Zeit (Hebräerbrief, 2. Petri, Jud. und Apoc.), und endlich die Johanneische Theologie.

Obschon ganz auf conservativem Boden stehend, hat J. von Oosterzee doch ein äusserst brauchbares Compendium der neutestamentlichen Theologie geliefert: Holländische Ausgabe 1867, Deutsche Ausgabe 1869. Im 1. Hauptstück behandelt der Verfasser einleitungsweise den Mosaismus und Judaismus, im 2. die „Theologie“ Jesu Christi nach den Synoptikern und nach dem Johannes-Evangelium, im 3. die Theologie der Apostel, des Petrus, Paulus und Johannes. Eine sehr nützliche Beigabe sind die am Schluss jedes Paragraphen beigefügten Fragen. — Bereits 1858 hatte Scholten ein Compendium der neutestamentlichen Theologie zum Gebrauch seiner Zuhörer verfasst unter dem Titel: „Geschiedenis der christel, Godgeleerdheid gedurende het tydperk des N. Verbonds.“ — Nicht unerwähnt darf auch bleiben: Herm. Cremer's „biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität“, 2. Auflage 1872, — welches W. Grimm treffend „eine biblische Theologie in lexikalischer Form“ genannt hat.

14. Sehr verdienstlich sind aber auch die monographischen Ar-

beiten über die einzelnen Lehrtropen. Zunächst zog — und zieht immer wieder — die Lehre des Paulus die Aufmerksamkeit der biblischen Theologen auf sich. Usteri's „paulinischer Lehrbegriff" (1. Auflage 1824; 6. Auflage 1851) ist noch immer eine sehr schätzenswerthe Arbeit. Sodann hat Baur denselben mit gewohnter Meisterschaft — sich auf die 4 Hauptbriefe beschränkend — entwickelt. Geistvoll ist insonderheit die Analyse des Gedankenganges der betreffenden Briefe. Endlich ist der Paulinismus nach seinem ganzen Umfang und dabei mit genauer Unterscheidung 1) der 4 Hauptbriefe, 2) der Gefangenschaftsbriefe, 3) der Pastoralbriefe und 4) des Hebräerbriefs entwickelt worden von C. Pfleiderer. Tüchtige Exegese und feine Psychologie machen dieses Werk zu einem unentbehrlichen. Wichtige Fragen, den Paulinismus betreffend, sind von K. Holsten „zum Evangelium des Paulus und Petrus" in scharfsinniger und feiner Weise erörtert worden. In zweiter Linie sind für die Einsicht in die Paulinische Lehre von Belang die historischen Werke von H. Ewald, Geschichte Israëls, B.d VI, und insonderheit Hausrath's neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. II, S. 391 sqq. und Bd. III, S. 65 sqq. — Auch der Johanneische Lehrbegriff ist fleissig bearbeitet worden von Frommann (1839); Köstlin (1843); Hilgenfeld (1849), besonders geistvoll von E. Reuss in seiner „Théologie chrétienne au siècle apostolique", und von B. Weiss (1862). — Dem Petrinischen Lehrbegriff haben ihren Fleiss zugewendet Ch. F. Schmid in seiner biblischen Theologie des Neuen Testaments (sehr ausführlich, aber kritiklos), und gründlicher B. Weiss (1855). — Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs ist in gründlichster Weise bearbeitet worden von E. Riehm (1867); der Lehrbegriff des Jakobus-Briefes von G. Schmidt (1869), und derjenige der Apokalypse von Herm. Gebhardt (1873).

15. Endlich sind auch die verschiedensten Lehrpunkte erörtert worden. Wir können hier nur das Wichtigste hervorheben. Die biblische Christologie ist behandelt worden von Schumann „Christus oder die Lehre des Alten und Neuen Testaments von der Person des Erlösers", 1852; Beyschlag „Die Christologie des Neuen Testaments", 1866; Gess „Die Lehre von der Person Christi", 1856 (mehr apologetisch als kritisch und objektiv); Rich. Schmidt „Die Paulinische Christologie", 1870; Ernesti „Die Ethik des Apostels Paulus", 2. Ed. 1875. — Ueber die Lehre von der Erlösung und Versöhnung: Gess, der Entwicklungsgang der neutestamentlichen Versöhnungslehre (Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1857, S. 679 sqq.); Ritschl, die neutestamentlichen Aussagen über den Heilswerth des Todes Christi (ebend. 1863, S. 213 sqq. 479 sqq., und insonderheit in dessen „Lehre von

der Rechtfertigung und Versöhnung", Bd. II, welcher die biblische Begründung enthält. — Ueber die biblische Anthropologie und Psychologie haben geschrieben: T. Beck „Umriss der biblischen Seelenlehre", 1843, und Delitzsch „System der biblischen Psychologie", 1855 und 1861. — Ueber die biblische Gotteslehre haben gehandelt: Diestel, über die Heiligkeit Gottes (Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1859, S. 3 sqq.); Ebenders. in der gleichen Zeitschrift, J. 1860, S. 175 sqq.: Ueber die Idee der Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament; Ritschl, de ira Dei, 1859; Beyschlag, die Paulinische Theodicee (ohne Jahrzahl). — Die biblische Eschatologie ist behandelt von Kern, Beiträge zur neutestamentlichen Eschatologie (Tüb. theol. Quartalschr. 1840); Georgii, über die eschatologische Vorstellung der neutestamentlichen Schriftsteller (Theol. Jahrbb. 1845); Oehler, veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris, 1846; Schumann, die Unsterblichkeitslehre des Alten und Neuen Testaments, 1847; Hoffmann, die Wiederkunft Christi und das Zeichen des Menschensohnes am Himmel, 1850; Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen, 1861; Weiffenbach, der Wiederkunftsgedanke Jesu, 1873 (gründliche Exegese bei prekärem Resultat); Blom, de leer van het Messiasryk by de eerste Christenen 1863; Briel, Eschatologie, of leer der toekomende dingen volgens de geschriften des N. Verb. 1857 und 58. — Anderes hierher Gehöriges s. bei B. Weiss. —

16. Bei allem Verdienstlichen, das eine gesonderte Behandlung der verschiedenen Lehrpunkte und Lehrtropen hat, machte sich doch das Bedürfniss einer einheitlichen Behandlung des gesammten Ideengehaltes der Bibel des Alten und Neuen Testamentes von Zeit zu Zeit wieder geltend. Beck's christl Lehrwissenschaft ist schon erwähnt worden; eben so Lutz's biblische Dogmatik, in welcher jedoch auch die Unterschiede zu ihrem Rechte kommen. Anderer Art ist Hoffmann's Schriftbeweis: von der Ansicht ausgehend, dass der Kanon Alten und Neuen Testamentes ein integrirendes und organisches Ganzes sei, schöpft der Verfasser seine dogmatischen Beweise — bei aller Unabhängigkeit von der traditionellen Interpretation der sedes doctrinae, — promiscue aus dem Alten und Neuen Testament, aus allen Perioden und Gruppen der biblischen Schriftstellerei. — Als ein Hauptwerk für die einheitliche Behandlung der Bibellehre ist aber hervorgetreten H. Ewald's „Lehre der Bibel von Gott", 1871 u. ff., 3 Bde., von denen der 1. die Lehre vom Worte Gottes, der 2. (in zwei Hälften) die Glaubenslehre und der 3. die Sittenlehre enthält. Von besonderem Interesse ist die eigenthümliche und geniale Behandlung des Offenbarungsbegriffs in Bd. I, und die eben so tiefe Erörterung der „biblischen Wunder" nach ihrer Bedeutung in der gött-

lichen Weltordnung. Bd. II, B, S. 188 sqq. Fern von allem Rationalisiren der biblischen Ideen und Thatsachen erhebt sich der Verfasser doch weit über den ordinären Supernaturalismus. —

17. Aus der Geschichte unserer Wissenschaft geht hervor: a) Dass die biblische Theologie überhaupt und die Theologie des Neuen Testaments insbesondere eine ziemlich junge Wissenschaft ist. Der Mangel an Bewusstsein von dem wahren Verhältniss zwischen der Bibel- und Kirchenlehre liess jene lange Zeit nicht zu ihrem selbständigen Recht kommen. b) Aber auch, als die biblische Theologie sich zu einer selbständigen Disziplin erhoben hatte, vermochte sie sich noch nicht zu historischer Objektivität zu erheben; die Tendenz in derselben die vernünftige Religion, d. h. die der Vernunft des Zeitalters entsprechende Religion zu finden, trübte die Objektivität des Blickes. c) Als endlich die historische Kritik in der Anschauung und Behandlung der biblischen Religionsideen ihr Recht behauptete, vermochte diese Anschauung sich nur im Gegensatz gegen die Anerkennung ihres ewigen Gehaltes zur Geltung zu bringen: man sah darin hauptsächlich nur nationale und Zeitmeinungen. d) Oder, wenn man der ewigen Wahrheit der biblischen Religionsideen ihr Recht wollte widerfahren lassen, so geschah es mit Verkennung ihrer menschlich-geschichtlichen Erscheinung und Entwicklung: man verkannte theils den Unterschied der Zeiten und Personen, theils den Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlich-Natürlichen in den biblischen Schriftstellern. e) Man war häufig im Unklaren über das Verhältniss nicht nur zwischen den alttestamentlichen und neutestamentlichen, sondern auch zwischen den biblischen und den ausserbiblischen Religionen; mit andern Worten, man ging entweder von einem zu engen oder einem zu weiten Begriffe der Offenbarung aus und vergass oder wollte nicht wissen, dass die biblische Religion, abgesehen von ihrer spezifischen Bedeutung, zugleich ein Stück Religionsgeschichte ist, freilich das hervorragendste und wichtigste. — Was sodann die Behandlung des Stoffes im Besondern betrifft. so hat man: α) denselben bis in die neueren Zeiten meist nach fremdartigen dogmatischen Kategorieen geändert und behandelt, nicht bedenkend, dass dadurch der betreffende Lehrtropus leicht in einem unrichtigen Zusammenhange, und die einzelnen Lehrpunkte in einem unrichtigen Lichte erscheinen; β) man hat in den heiligen Schriften überhaupt zu sehr nur Theologie und zu wenig Religion gesucht, zum Theil eine Folge davon, dass man — ohne es zu wissen — die Religionsideen des Neuen Testaments zu sehr vom Paulinischen Standpunkte aus be-

trachtete. — Erst in der neuesten Zeit sind diese Fehler grösstentheils vermieden worden. —

Plan und Einrichtung dieses Werkes.

18. Da die neutestamentlichen Schriftsteller mehr oder weniger unter dem Einfluss des Judenthums und Hebraismus stehen und zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Religion überhaupt ein enger Zusammenhang stattfindet, so ist der Darstellung der letzteren einleitungsweise eine Uebersicht der althebräischen und der neuhebräischen oder jüdischen Religion vorauszuschicken, und zwar so, dass sich sowohl herausstellt, wie der Hebraismus mit dem Judaismus und dieser mit dem Christianismus geschichtlich zusammenhängt, als welcher Ideenzusammenhang zwischen jenem und diesem besteht. — Die Behandlung der neutestamentlichen Religion selbst wird sich dann so vollziehen, dass zuerst die Lehre Jesu selbst, so weit sie aus unseren Quellen eruirt werden kann, zur Darstellung kommt. Das Verhältniss Jesu zu Johannes dem Täufer und zum Judenthum überhaupt wird die empirische Basis, und die Idee des Reiches Gottes und des Heils den substantiellen Inhalt der Darstellung zu bilden haben. — Hierauf kann nicht, wie es gewöhnlich geschieht, sogleich die Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs folgen, denn bekanntlich war das urapostolische Christenthum = Judenchristenthum. Dieses ging dem Paulinismus vorher. Dabei ist aber, was oft nicht gehörig beachtet wird, wohl zu unterscheiden zwischen dem vorpaulinischen und dem nachpaulinischen Judenchristenthum. Auf die Darstellung der Lehre Jesu wird also eine Uebersicht des vorpaulinischen Judenchristenthums, so weit dieses aus den unzulänglichen und mittelbaren Quellen entnommen werden kann, zu folgen haben. Jetzt erst kann die Darstellung des Paulinismus folgen. Hier wird im Wesentlichen derselbe Gang einzuschlagen sein, den unsere Vorgänger, namentlich Pfleiderer, eingeschlagen haben: zuerst wird die Lehre der 4 Hauptbriefe, dann die Eigenthümlichkeit der Gefangenschaftsbriefe, die Lehre der Thessalonicherbriefe, hierauf die Lehre der sogenannten Pastoralbriefe und endlich der Lehrbegriff des Hebräerbriefes folgen. — Auf die Darstellung des Paulinismus wird die des nachpaulinischn Judenchristenthums, wie sich dasselbe namentlich in der Apokalypse und im Jakobusbriefe ausgeprägt hat, ihre Stelle finden. — Es folgt nun die Darstellung des eigenthümlichen Lehrgehaltes der Petrinischen Briefe und der Schriften des Lukas, in denen — obwohl in ungleicher Weise — der Paulinismus und Petrinismus vermittelt erscheinen. — Den Schluss

bildet die Johanneische Lehre, welche den Gegensatz zwischen Paulinismus und Judenchristenthum im Wesentlichen hinter sich hat und über beiden stehen will. — Dies der Gang unseres Buches.

19. In Betreff der Behandlung des Stoffes im Besonderen wird als oberste Regel das Gesetz der historischen Objektivität zu gelten haben. Wir haben uns so viel wie möglich in den Gedankenkreis und Gedankenprozess der biblischen Schriftsteller zu versenken und da, wo die Quelle es gestattet, wie bei der Lehre des Apostels Paulus, möglichst genetisch zu verfahren, oder — wo dies nicht thunlich ist — aus dem vorhandenen Material den Hauptgesichtspunkt des betreffenden Schriftstellers zu ermitteln. Um dies besser thun zu können, werden wir, nach dem Beispiel von Baur in seinem „Paulus“, der systematischen Darstellung jeweilen eine kurze Analyse des Gedankenganges der betreffenden Schriften vorausschicken. Dadurch werden wir uns und unseren Lesern die beste Gewähr geben, dass wir nicht fremdartige Kategorien auf die Darstellung der Lehrtropen anwenden. — Ferner werden wir es uns angelegen sein lassen, in der Erkenntniss, dass die neutestamentlichen Schriftsteller nicht sowohl Theologen und Schriftgelehrte, als Lehrer der Religion und Zeugen göttlicher Wahrheit sein wollen, überall das religiöse Element und Interesse hervorzuheben. Nirgends tritt dies so unvermischt hervor, wie in der Lehre Jesu; aber auch da, wo die Lehre stark ins Theologische übergeht, wie bei Paulus, beim Verfasser des Hebräerbriefes und bei dem 4. Evangelisten, bildet doch das Religiöse unverkennbar den Grundton. — Endlich scheint es uns ein Bedürfniss zu sein, die neutestamentliche Religion, so selbständig und in manchem Betracht unvergleichlich sie auch dasteht, doch ihrer isolirten Stellung zu entheben und Andeutungen über das Verhältniss derselben zu den verwandten Religionen oder zu denen, mit denen sie in Berührung gekommen ist, zu geben. Dazu wird sich die Veranlassung namentlich im Anfang und am Schluss darbieten.

Einleitender Abriss der hebräischen und jüdischen Religion.

1. Hebraismus.

a. Geschichtliche Uebersicht.

20. So weit sich die Religionsgeschichte der alten Völker zurückverfolgen lässt, hat sich herausgestellt, dass die älteste Gottesverehrung der Himmelskultus oder die Verehrung des Himmelslichtes ist. Bei den Indiern (Deva) und bei den alten Pelasgern (οὐρανος), überhaupt bei allen Völkern des Arischen Stammes ist entweder der Himmelskultus als älteste Religion nachweisbar, oder ist der älteste Gottesname (Deva, *Ζεύς*, Deus, Diospiter) von dem Grundbegriff „leuchten" (sansc. „div") abgeleitet. Das Himmelslicht — entweder als Blitz (Indra der Gott des Blitzes, *Ζεύς* ebenso), oder als Sonne = Sonnengott (so besonders bei den Aegyptern (Amun-Ra) und bei den Semitischen Völkern (Baal, Bel, Moloch), erscheint durchgehends als das erste Objekt der Verehrung. Sofern das erste sinnliche Staunen sich zur Bewunderung, und diese zur religiösen Andacht vertiefte, kann man im weitesten Sinne schon von einer Offenbarung sprechen denn so wie der Himmel und sein Licht die *φανέρωσις* der göttlichen Herrlichkeit, so ist der Reflex dieser Herrlichkeit, die Andacht, die *ἀποκάλυψις* derselben im menschlichen Gemüthe. — Man kann so in gewisser Beziehung von einem Urmonotheismus sprechen, nur muss von diesem Begriff alles fern gehalten werden, was an den persönlichen, theistischen Gottesbegriff erinnert. — Zwischen der Gottesidee der Arischen und derjenigen der Semitischen Völker lässt sich aber der Unterschied wahrnehmen, dass — während bei jenen der Gottesname von Wurzeln abgeleitet ist, welche sich auf eine Naturerscheinung beziehen — der Gottesname der Semitischen Völker von Wurzeln herstammt, welche „Stärke, Macht, Herrschaft" bedeuten: El, Allah,

Ilah etc.*). Wenn hierin schon eine grössere Hinneigung zum Monotheismus gefunden werden kann, so ist umgekehrt bei den Völkern Arischen Stammes mit dem mehr an den Naturerscheinungen haftenden Gottesbegriff, so wie mit der grossen Neigung zur Hypostasirung eine Tendenz zum Polytheismus gegeben. — Ein monotheistischer Zug lässt sich daher schon bei dem altsemitischen Heidenthum wahrnehmen. Cf. Diestel, „der Monotheismus des ältesten Heidenthums, vorzüglich bei den Semiten" in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1860, S. 669 sqq.**).

21. Welcher Art die Religion der Therachiten nach der Uebersiedlung Abrams nach Kanaan gewesen sei, ist streitig. Sicher ist aber 1) dass Gott ihnen noch nicht unter dem Namen Jhvh bekannt war (cf. Exod. 6, 3), und 2), dass zwischen der Religion der Erzväter und derjenigen der Ureinwohner Kanaans noch gar nicht der Gegensatz bestanden hat wie in der mosaischen Zeit: denn nicht nur findet sich von einem solchen Gegensatz in der Genesis keine Spur, sondern Gen. 14, 18 sq. gibt uns ein positives Zeugniss, indem Malkizedek den Abram segnet im Namen von El Elion. Nun ist aber nachgewiesen, dass Elion oder Eliun der Name der obersten Aramäischen Gottheit war (cf. Dillmann ad h. l.). Wenn Abram V. 22 zu verstehen gibt, dass sein Gott mit demjenigen von Malkizedek nicht ganz identisch sei, so kann doch zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied gewesen sein, denn auch Abram nennt seinen Gott El Elion, und überhaupt hätte ein Segen im Namen Gottes weder gegeben noch empfangen werden können, wenn zwischen dem Gott des Einen und des Andern ein Gegensatz bestanden hätte. — Welches nun aber positiv der Name des Gottes der Erzväter gewesen, darüber belehrt uns Exod. 6, 3 (cf. Gen. 17, 1), welche religionshistorische Notiz aus der Elohistischen Quelle allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit hat: „Ich bin erschienen dem Abraham, dem Isaak und Jakob als El Schaddai, aber mit meinem Namen Jhvh bin ich ihnen nicht bekannt gewesen". Schaddai (Steigerungsadjektiv von schadad) heisst „der Allgewaltige" (LXX παντοκράτωρ). Der Gottesbegriff, der durch El Schaddai ausgedrückt wird, ist ohne Zweifel nicht ganz derselbe wie der durch El Elion bezeichnete, aber demselben doch keineswegs entgegengesetzt. Monotheistisch wird die Religion der

---

*) Cf. A. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. 1868.

**) Ueber das Verhältniss der Jhvh-Religion und des israelitischen Monotheismus zum altsemitischen Heidenthum ist erst in neuerer Zeit Licht verbreitet worden, cf. vorzüglich Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I, 1876.

Erzväter jedenfalls gewesen sein, doch nicht exclusiv, denn daneben gieng manches Heidnische her: Gen. 31, 19; 35, 2—4; cf. Jos. 24, 14. — (Das Nähere s. in dem Werke von W. Baudissin).

22. So stillschweigend der Exodus über die religiösen Verhältnisse der Israeliten in Aegypten hinweggeht, so zäh und zuverlässig hat sich die Erinnerung und Tradition bewahrt, dass dieselben in Aegypten götzendienerisch gewesen seien: Ezech. 20, 8; cf. 16. — Doch gerade in dieser Zeit, unter der ruhmreichen Regierung Ramses' II. (Dyn. XVIII) trat Moses auf, dem in der wilden Einsamkeit am Horeb der Gott der Väter sich mit dem neuen Namen Jhvh geoffenbart hatte. Ob dieser Gottesname jetzt als neuer in die Welt gekommen, oder ob er der esoterische Gottesname der ägyptischen Priester gewesen: gewiss ist, dass er durch Moses zum exoterischen Stammgott seines Volkes erhoben worden ist*). So streitig auch die Aussprache des Tetragrammaton bis auf den heutigen Tag ist, so ist doch die Abstammung von היה = הוה wohl ausser Zweifel, und die Etymologie Exod. 3, 14 mag sich nicht weit von der Wahrheit entfernen. Dass der israelitische Aufstand gegen Aegypten, ausserdem, dass er zunächst durch den Druck der Frohndienste veranlasst war, auch einen religiösen Grund hatte, davon zeugt Manetho (cf. Joseph. c/a. Apion. I, 26). — Die Realität Jhvh's als ihres Volksgottes, als ihres rettenden Gottes, kam aber den Israeliten erst zum Bewusstsein nach dem Durchgang durch das Schilfmeer und dem Untergang des ägyptischen Heeres, cf. den gewiss alten Hymnus Exod. 15. — Es war aber darum zu thun, die uncivilisirte Horde zum Rang eines Volkes zu erheben; dies geschah durch die Sinaitische Gesetzgebung. Die „10 Worte" tragen — abgesehen davon, dass vielleicht das strenge und ausführliche Bilderverbot ein späterer Zusatz zum ersten Gebot sein mag — ganz das Gepräge einfachster Alterthümlichkeit und Aechtheit an sich.

23. Es war wohl nicht schwer, das Volk zum Glauben an Jhvh als seinen Stammgott zu bewegen; schwer hingegen, den Cultus Jhvh's als ausschliesslichen zur Geltung zu bringen: schwer im Alterthum, wo die Annexion anderer Götter eben so natürlich schien als die Annexion fremder Länder, und wo eine politische Allianz eine religiöse nach sich zog. — Aber auch wo Jhvh verehrt wurde, war es äusserst schwer, das Volk an einen bildlosen Cultus desselben zu gewöhnen. Man bedenke die Sinnlichkeit der Masse, welche nur einem sichtbaren Object, einer lokalisirten Gottheit ihre Andacht widmen konnte. — Der Kampf der Jhvh-Verehrer gegen den alt-

---

*) Cf. die erschöpfende Untersuchung von Baudissin a. a. O.

semitischen Naturdienst und gegen den sinnlich-symbolisirten Jhvh-cult dauerte mehrere Jahrhunderte. Wohl mochte einmal die kräftige Ansprache eines Mannes Gottes einen augenblicklichen Eindruck machen, aber bald war Alles wieder im Alten. So tief war der alte nationale Naturcultus eingewurzelt und so wenig reif — muss man sagen — war das Volk für die geistige, von Moses gestiftete und später von den Propheten verkündigte Religion!

24. Nach der wilden Richterzeit war epochemachend das Auftreten Samuel's, nicht nur durch das, was er selbst war, sondern auch dadurch, dass durch ihn das Prophetenthum Jhvh's einen Aufschwung erhielt, und dass unter ihm, freilich nicht ohne ernstlichen Conflict zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Element, Israel zu einem Königreich erhoben wurde (1. Sam. 8). So grossen Widerstand auch anfänglich dieses Institut von streng theokratischer Seite erfuhr, so fand man sich doch allmählich, insonderheit durch David's ruhmvolle Regierung gewitzigt, in diesen Zustand als in einen selbstverständlichen: so sehr, dass der Bearbeiter des Buches der Richter die rohen Gewaltsamkeiten jener Periode dem Umstand zuschrieb, dass „damals kein König in Israel war" (Judd. 19, 1; 21, 25), und dass später, als das Andenken an die Davidische Zeit bereits sich idealisirt hatte, dieser König das Vorbild ward für die Messianische Erwartung. — Die Trennung des Reiches nach Salomo war zunächst eine Folge des Druckes, der wegen der Prachtliebe dieses Königs auf dem Volke lastete, aber auch, sofern es ein Abfall der nördlichen Stämme war, eine Spaltung zwischen den theokratischer gesinnten und den weniger theokratisch gesinnten Stämmen. — Vom grössten Belang aber war das Institut des Prophetismus. Doch muss man sich die Anfänge desselben noch nicht so vorstellen, wie er in der höchsten Blüthezeit (vom 8. bis ins 6. Jahrhundert) war; der Prophetismus hatte seiner Form nach noch etwas ekstatisches, der heidnischen Mantik ähnliches (cf. 1. Sam. 10, 10—13). Aber auch seinem Inhalt nach war noch viel Verwandtschaft zwischen dem ältesten Prophetenthum und dem heidnischen Orakelwesen, denn von Alters her war man gewohnt, für einzelne Angelegenheiten das Orakel Jhvh's zu befragen (Judd. 1, 1; 20, 18 sqq.; 1. Sam. 14, 37; 22, 10; 23, 2; 30, 8 al.), wie es denn gewisse Orakelstätten gab (Judd. 20, 18 sqq.; 1. Sam. 3, 21 al.). Doch war die Bethätigung des Prophetismus schon in dieser alten Zeit keineswegs auf dergleichen Antworten beschränkt, sondern bestand schon wesentlich in der Geltendmachung des theokratischen Rechtes gegenüber der Willkür und Gewalt, cf. 1. Sam. 15, 16 sqq.; 2 Sam. 12, 1 sqq.; 24, 11 sqq.

25. Die Propheten hatten, zumal im nördlichen Reich, zu kämpfen gegen das Heidenthum und dessen Priester und Wahrsager, und insofern die Begünstigung der ausländischen Culte vom Hof ausging, so bildeten sie die theokratische Opposition gegen die betreffenden Könige (vgl. vorz. Elias). Aber sie hatten auch zu kämpfen gegen eine falsche Jhvh-Religion, sei es, dass dieselbe in einem äusserlichen Ceremonialcultus bestand ohne sittlichen Gehalt cf. Jes. 1, 10—17; Jerem. 7, 4 sqq., 21 sqq.; cf. Ps. 40, 7 sqq.; 50; 51, 18; sei es, dass im Namen Jhvh's falsche Propheten aufstanden. Dieses falsche Prophetenthum berief sich auf visionäre Träume, überhaupt auf das, was von Alters her im Prophetenthum der Menge vorzüglich imponirte (Jerem. 23, vorz. 16—32), und es mochte für das Volk oft schwer sein, zwischen den wahren und falschen Propheten, welche beide mit der Auctorität Jhvh's auftraten, zu unterscheiden. Daher wurde nöthig befunden, dem Volk ein Kriterium der wahren und der falschen Prophetie zu geben. Zwar das Deut. 18, 21. 22. Jerem. 28, 9 angegebene Kriterium konnte oft unsicher scheinen, desto bestimmter lautet dasjenige, das Deut. 13, 1—5 angegeben ist. Auch ein Zeichen, das ein solcher Prophet thut, und die Erfüllung des angekündigten Zeichens ist kein Beweis eines wahren Propheten, sondern Trug, wenn er zum Abfall von Jhvh verleitet. Also nicht auf Wunder und Zeichen, sondern auf Inhalt und Tendenz der Prophetie kommt es an. Diese ist es vorzüglich, welche den wahren oder falschen Propheten kennzeichnet. Sie kennzeichnet ihn auch, wenn er nicht gerade Abfall predigt, aber den innern Zustand des Volkes beschönigt und die Gefahren der äussern Lage verhüllt oder läugnet. Hier gerade war der Kampf zwischen dem wahren und falschen Prophetenthum am heftigsten; denn je verhängnissvoller die Zeiten wurden, desto mehr musste jenes Busse predigen und Unglück prophezeien, desto mehr zog es sich auch die Ungunst des Volkes und seiner Machthaber zu. Um so geneigteres Gehör fanden die, welche dem Volk nach seiner Neigung redeten (Mich. 3, 5 sqq.), die lauter Glück prophezeiten (Jer. 14, 13; 23, 17; 28, 1—17; Ezech. 13, 10 sqq. al.), welche die Sünde, des Volkes beschönigten (Ezech. 13, 10—16 al.), und die — statt das Volk zu warnen — es in Sicherheit einwiegten (Ezech. 33, 1—9). — Grossentheils diesen falschen Propheten und ihrem Einfluss ist der Verfall und Untergang des Volkes zuzuschreiben.

26. Ein Moment trat in der Geschichte Israels ein, wo die wahre Jhvh-Religion über die herkömmlichen heidnischen und halbheidnischen Culte obsiegen zu sollen schien. Es war der Zeitpunkt, da das Deuteronomium aufgefunden und auf Grund desselben durch Josia die bekannte Reichsverbesserung eingeführt wurde

(2. Regg. 22 sq.). Aber dieser theokratische Aufschwung war nicht von langer Dauer: die unglückliche Schlacht von Megiddo, die Abhängigkeit des jüdischen Staates von Aegypten, die gefährlich eingekeilte Lage des Landes zwischen den zwei kriegführenden Mächten, das seit der Schlacht von Karchemisch immer unaufhaltsamere Vordringen der Chaldäischen Macht, alle diese verhängnissvollen Umstände drängten das Werk von Josia gänzlich in den Hintergrund, und das Interesse der Selbsterhaltung schien den Königen die Allianz mit einer der kriegführenden Mächte zur Pflicht zu machen, trotz der Warnung des Jeremia vor einem Bündniss mit Aegypten. Eben diese Hinneigung zu Aegypten rief von Seiten des übermächtigen Chaldäerreiches die erste Deportation unter Jojachin, sodann die zweite unter Zedekja und endlich die Zerstörung Jerusalem's und den Untergang des judäischen Staates herbei.

27. Die gewöhnliche Meinung, dass diese Katastrophe auf die judäischen Flüchtlinge und Exilirten sofort einen bekehrenden Eindruck gemacht habe, wird durch Jerem. 44, 15—19 widerlegt. Die Flüchtlinge in Aegypten widersetzten sich der Warnung des Jeremia und machten geltend: so lange sie und ihre Weiber der Königin des Himmels geräuchert, sei es ihnen wohl gegangen, aber seitdem sie aufgehört hätten, dieses zu thun, sei alles Unglück über sie gekommen und deshalb wollten sie ihrem alten Cultus getreu bleiben. — Was die Exulanten in den Euphratländern betrifft, so ist bekannt, dass schon mehr als 130 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems dem Zehnstämmereich durch Salmanasser ein Ende gemacht und die angesehensten Einwohner ins Exil geführt worden waren; dass schon vor der Zerstörung Jerusalems unter Jechonia eine Deportation von Judäern nach Babel stattgefunden hat (597 v. Chr.). — Von der religiösen Lage der Exulanten gibt uns der babylonische Jesaja Andeutungen Zwar wird gesagt, dass das Strafleiden, das die Exulanten erduldet, grösser sei als ihre vergangene Sündenschuld (40, 1. 2), dennoch wird oft und in verschiedener Weise wiederholt, dass das Exil eine verdiente Strafe Gottes sei (42, 24. 25; 48, 10 sq.; 18, 19; 50 1 sq.; 63 10 al.). Noch jetzt ist viel Ungerechtigkeit unter ihnen (59, 1—12; 64, 6. 7). Insonderheit ist es gerade dieser Prophet, der nicht nur die Götzendiener mit beissendem Sarkasmus straft (44, 6—20; 46, 6. 7), sondern das Volk selbst vor der Thorheit des Bilderdienstes warnt (40, 18—26), dasselbe wegen fortdauernder Hinneigung zum Götzendienst straft (57, 3—13; 63, 10) und im Namen des Volkes nicht nur die vergangenen, sondern auch die gegenwärtigen Sünden vor Gott bekennt (64, insonderheit v. 6 und 7). Derselbe Prophet hat auch viel zu klagen über Murren und Unerkenntniss Jhvh's und seiner

Rathschlüsse (40, 27 sq.; 45, 9. 10; 51, 12 sqq.; 53, 1; 58, 2. 3; 59, 1 sq.). Ueberhaupt kann der Prophet nicht genug wiederholen, dass die nahende Rettung eine unverdiente Gnadenthat Jhvh's sei (43, 14–28; 48, 9–11; 49, 14—16; al.). — Immerhin ist Israel Jhvh's geliebtes Volk, das er wieder mit ewigem Erbarmen annimmt und verherrlicht (40, 1 sqq.; 49; 54 al.). – Wie haben wir nun jenen Tadel und diesen Trost in Einklang zu bringen? welches Gesammtbild haben wir uns vom Volk in der Verbannung zu machen? Dieses wird uns klar aus dem, was der Prophet über den „Knecht Jhvh's“ und dessen Verhältniss zum Volke sagt: 42, 1—7 erscheint derselbe als sanftmüthiger Heilsverkündiger, als Bundesmittler des Volkes (6), und doch ist er blind und taub und theilt die Mangelhaftigkeit desselben (V. 19). Er soll Jakob zu Jhvh bekehren und die Stämme Jakobs aufrichten, ja ein Licht der Nationen sein: 49, 5–7. Insonderheit aber hat das Volk zu Herzen zu nehmen, was der Knecht Jhvh's stellvertretend für sie gelitten und wie er durch dieses sein Leiden das Volk zur bussfertigen Selbsterkenntniss bringt: 52, 13–53, 12. — Aus allem geht hervor, dass der Knecht Jhvh's der bessere Theil des Volkes, der heilige Kern desselben ist. Dieser hat sich während dieser nationalen Leiden klarer als je herausgestellt, und das war eben der religiöse Erfolg derselben, dass sie eine Scheidung bewirkt haben zwischen dem theokratisch gesinnten, gottgetreuen — und dem indifferenten, weltlich gesinnten Theil des Volkes. Sofern eine Sinnesänderung im Grossen stattfand, ging sie von dem heiligen Kern, und nicht am wenigsten von seinem unschuldigen Leiden aus.

b. Religiöse Grundideen Israels, wie sie vorzüglich von den Propheten ausgesprochen worden sind.

28. Gewöhnlich wird als charakteristische Eigenschaft der israelitischen Religion der Monotheismus angegeben; aber dies ist wenigstens ungenau: denn davon abgesehen, dass die Urreligion ein unpersönlicher Naturmonotheismus gewesen zu sein scheint, so fehlt es den sogenannten polytheistischen Religionen keineswegs an monotheistischen Anklängen, sofern über den vielen Göttern eine Hauptgottheit thront (Amun-Ra, Indra, Zeus), welche, wie Zeus, die wesentlichen Eigenschaften aller Götter in sich vereinigt, und sofern in den Gebeten und Hymnen die betreffende Gottheit so angerufen wird, als ob sie die einzige wäre (cf. viele Hymnen des Rig-Veda). Zudem stellt sich die alttestamentliche Religion selbst gar nicht überwiegend von dieser Seite dar: denn so häufig auch die Polemik gegen den

:zendienst ist, so wird doch weit mehr die Kreatürlichkeit und htigkeit als die Pluralität der Heidengötter hervorgehoben, cf. Jes. 29; 44, 6—20; 46, 1—7; Ps. 115, 3—8; Ps. 135, 15 sqq. Es 1 nicht gesagt: sie existiren nicht, sondern: „sie sind nichtig, und ›ren sind alle, die auf sie vertrauen". Die Nicht-Existenz der lnischen Götter lag dem Hebräer so fern, dass das Gegentheil so- bis ins Neue Testament hineinklingt: 1. Corr. 8, 5; 10, 20 sqq. Nicht die Einzahl, sondern der Begriff Gottes ist also hier die ıptsache (cf. oben § 21. 22)., nämlich der Gegensatz gegen das ıtbare und Endliche, gegen die Naturverehrung und hauptsächlich en die Verbildlichung Gottes und den Bildercult. Gott ist zu h und zu heilig, als dass er abgebildet werden könnte: Exod. 4; Deut. 4, 12—19; 5, 8; Jes. 40, 18—26.

29. Die fundamentalste Eigenschaft Jhvh's ist daher die Heilig- t. Ueber קָדוֹשׁ (von קדשׁ verwandt mit חדשׁ) vgl. Achelis, „Versuch, Bedeutung des Wortes קדושׁ aus der Geschichte der Offenbarung bestimmen" in den Theol. Stud. und Krit. 1847, S. 187 sqq. :t ist überhaupt heilig, insbesondere aber „der Heilige Israels". In erer Beziehung ist darunter zunächst nicht sowohl die moralische die physische Reinheit, d. h. die Abgetrenntheit von allem Kreatür- ıen und Gemeinen, die Erhabenheit über alles Sichtbare und ische zu verstehen (Jes. 40, 25; Ps. 99, 2—5; Jes. 5, 16). Damit bindet sich der Begriff des Majestätischen, Ehrfurcht Einflössenden s. 6, 3—5; Exod. 3, 5; 1. Sam. 6, 20). Daran knüpft sich dann, s alles Unreine vor Gott ein Greuel ist, zunächst das physisch reine (Levit. 11, 43 sqq. Deut. 23, 14), aber auch das moralisch reine: Nicht besteht vor Ihm der Böse (Ps. 5, 5). Kein Sterblicher ın Gott sehen ohne zu sterben (Jes. 6, 5; Exod. 33, 20; Judd. 13, ; Deut. 4, 33). Selbst die Himmel sind nicht rein in seinen Augen, chweige der Sterbliche, Staubgeborne (Hiob 15, 14. 15). Jhvh sst aber der Heilige insonderheit in seinem Verhältniss zu seinem lke; daher heisst er „der Heilige Israels", vorzüglich bei Jesaja 12, 6; 29, 23; 41, 14, 20; 43, 3. 14. al.). — Schon der Grund- lanke des Mosaismus ist: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig" :vit. 11, 43—45; 19, 2; 20, 7). Aber das eigenthümliche Verhält- 3 Jhvh's zu Israel fordert nicht nur, sondern es bewirkt :h, dass das Volk heilig, d. h. Ihm geweiht und zugeeignet ist cod. 31, 13; Levit. 20, 8; Ezech. 20, 12). Diese Heiligung fing nit an, dass er — als der Heilige — dieses Volk aussonderte :v. 20, 26). Sie setzt sich fort in seinen wunderbaren und gnädigen ttungen; insofern ist Jhvh als der Heilige auch der Wunder- ter, eigentlich der Sonderliches Thuende (Exod. 15, 11; Ps. 77,

14 sq.; Ps. 98, 1.). Daher ist Jhvh's Heiligkeit und seine Gnad
und Barmherzigkeit so wenig ein Gegensatz, dass er vielmehr de
Barmherzige ist, weil er der Heilige ist (Jes. 57, 15). (Eingehenderes über den wichtigen Begriff der Heiligkeit siehe bei Dieste
in den Jahrbüchern f. deutsche Theol. 1859, S. 3 sqq.; auch bei Schultz
Alttestamentliche Theologie, S. 301 sqq.; bei Oehler, Theologie de
Alten Testaments, S. 160 sqq.). Aus dem eigenthümlichen Begrif
von Gottes Heiligkeit im Alten Testament geht hervor, dass derselb
im Neuen Testament sehr in den Hintergrund tritt. — Mit der Ide
der Heiligkeit, sofern sie einen ethischen Inhalt hat, steht die Ide
der Gerechtigkeit, der Wahrhaftigkeit und Treue i
engem Zusammenhang. Gott ist צַדִּיק (v. R. inus. צדק gerade, richti
sein), d. h. er erweist sich als der, welcher überall das Rechte, Angemessene thut. Während sich aber Jhvh als der Heilige wesentlic
innerhalb der Schranken der Theokratie erhält, so überschreitet er al
der Gerechte diese Schranke. Jhvh übt Recht und lässt jeden da
ihm gebührende Loos treffen, und lässt sich von den Menschen so erfahren, wie es ihrem wahren Wesen entspricht (Ps. 18, 25—28). —
Er offenbart seine Gerechtigkeit in der theokratischen Geschichte durc
seine Recht schaffenden Thaten (מִשְׁפָּטִים). Den Zusammenhang zwische
der Heiligkeit und Gerechtigkeit zeigt Jes. 5, 16.*) — In der Idee de
Heiligkeit liegt endlich auch der Begriff der Wahrhaftigkei
und Treue, cf. vorzüglich Hos. 12, 1: קְדֹשִׁים נֶאֱמָן. Siehe auc
Jes. 49, 7: „Jhvh, welcher wahrhaft (treu) ist"; Deut. 32, 4: „Geb
Ehre unserm Gott, dem Helfer — vollkommen ist sein Werk; den
alle seine Wege sind Recht; ein Gott der Treue, ohne Falsch, gerech
und gerade ist er." — Diese seine Treue wird vorzüglich dadurc
offenbar, dass er das Wort seiner Verheissung wahr macht: Num. 23,
19; Ps. 33, 4. al. —

30. Die andere Grundidee des Alten Testaments ist die des
Volkes Gottes. Diese Idee ist zwar im Allgemeinen keineswegs
dem israelitischen Volk ausschliesslich eigen. In dieser oder jener
Form haben sich auch andere Völker als die besonderen Schützlinge
der Gottheit betrachtet und ist ihr Staatswesen auf ihre Religion gebaut gewesen. Was die israelitische als theokratische Religion vor
den übrigen auszeichnet, hängt mit der israelitischen Gottesidee zusammen. α) Jhvh, der allein hoch ist und auf das Niedere sieht (s. u.),
hat dieses Volk zu seinem Eigenthum erwählt und berufen. Nicht

*) Cf. Diestel, „die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testament", biblisch-theologisch dargestellt. Jahrbücher f. deutsche Theol. 1860, S. 173 sqq. —

von Natur, sondern vermöge des ausdrücklichen Willens Jhvh's — und nicht weil es ein grosses und berühmtes, oder weil es ein gerechtes und tugendhaftes Volk ist, sondern als das geringste unter den Völkern hat Jhvh es berufen, cf. Deut 7, 7. Nicht sich selbst und seinen tapfern Thaten, sondern der Macht und Gnade seines Gottes hat es seine Errettung und Erhebung zu einem Gottesvolke zu verdanken: Exod. 15; 19, 4—6; Deut. 4, 32—38; Hos. 11, 1. — β) Israel ist zwar vermöge seiner göttlichen Berufung schon an sich das Volk Gottes, aber es ist bestimmt, in der Wirklichkeit ein solches zu werden. Am prägnantesten ist diese seine Bestimmung in der Stelle Exod. 19, 5. 6 ausgesprochen. Dasselbe soll demnach sein ein Eigenthum (סְגֻלָּה) Jhvh's, ein heiliges Volk (עם קדוש), insonderh. Levit. 11, 43 sqq.; 19, 2 sqq.: — ein Königreich von Priestern. — Als Verheissung wird Israels Bestimmung in dem Worte zusammengefasst: „Ich will euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein"; Jer. 24, 7; 30, 22; 31, 33 und Exod. l. c. klingt in 1 Petr. 2, 9 —, und Jerem. l. c. in Apoc. 21, 3 nach. — γ) Das Verhältniss zwischen dem Volk und Jhvh wird als Bund betrachtet. Der Begriff dieses Bundes ist aber nicht vollkommene Gegenseitigkeit, sondern Jhvh ist es, der seinen Bund geschlossen hat schon mit den Vätern (Gen. 15, 18; 17, 4), mit David (2 Sam. 12, 13; Ps. 89, 21—38), mit dem Volk überhaupt (Exod. 19, 5; Deut. 4, 31; 7, 9 al.). — Dieser Bund wird bald als eine Herzensverbindung, gleichsam als ein Ehebündniss, bald als ein legaler, durch das Verhalten des Volkes bedingter, angesehen. Die erstere Betrachtung findet sich vorzüglich bei den Propheten, namentlich bei Hosea (cf. 2, 19 sq.; 11, 1. 4; 13, 4) und bei Deuterojes. (cf. 41, 8 sqq.; 43, 1—5; 49, 14. 15; 54, 5—7) vor, weshalb denn der Abfall von Jhvh als Bundesbruch, als eheliche Untreue bezeichnet wird (Hos. 2, 2; 4, 12—15; Jer. 3, 9; 13, 27 al.). Am höchsten erhebt sich die Idee des Bundes, und zwar zu völlig neutestamentlicher Anschauung Jerem. 31, 31—34. — Die legalistische Anschauung herrscht im Pentateuch (exc. Genes.) und im B. Josua, dann aber hauptsächlich in den nachexilischen Schriften (Esr. Neh. Chron.). — δ) Der Widerspruch zwischen der Idee und der Wirklichkeit wird von Seiten der Propheten, welche wesentlich Bussprediger sind, als Verschuldung des Volkes, als Abfall und Bundesbruch betrachtet (s. o.). — Die andere Seite des Widerspruchs stellen uns vorzüglich die National- und Klagpsalmen dar, cf. Ps. 42 und 43; 44; 69; 74; 77; 79; 83 al. — Auf der einen Seite sehen wir den Widerspruch zwischen der aktiven Bestimmung des Volkes und seinem Verhalten (cf. Prophet.), auf der andern Seite den Widerspruch zwischen seiner passiven Bestimmung und seinem Schicksal (Klag-

psalmen), welcher letztere zu einer Skepsis führt, von welcher d. Hiob, Ps. 73 und Kohel. die vornehmsten Zeugen sind. — Auf de ersten Standpunkte findet ein pädagogisches Ringen Jhvh's n seinem halsstarrigen Volke, auf dem letztern ein betendes Ring des Volkes mit seinem Gotte statt. Beide Standpunkte verschmelz sich später (cf. vorzüglich Thren., aber auch Nehem. 9 al.). — ε) Diese Widerspruch gegenüber ist die Verheissung Gottes und die Hoffnu des Volkes auf die ideale Zukunft, auf die Messianische Ze gerichtet. — Diese erscheint als herrliche Erneuerung der Davidisch Zeit (Amos 9, 11 sqq.; Jes. 11, 1 sqq.; Jerem. 23, 5 sqq.). Auch wi bisweilen ein wirklicher König oder Königssohn in Messianiscl Idealität angeschaut (Jos. 9, 5. 6; Ps. 72; 110 al.). Oefter aber wi die Messianische Zeit allgemein und sachlich, ohne Erwähnung ein persönlichen Messias, angeschaut, und zwar als eine Zeit der Au hebung alles Unglücks und Leidens überhaupt (Hos. 2, 14 sq Joël 4, 14 sqq.; Jes. 35 al.), als eine Zeit der Befreiung von d Feinden, als eine Zeit der Herstellung des Volkes und Staates (Jes. 2—4; Mich. 4, 1—4; Jerem. 7, 5—7; 31, 23 sqq.; 32, 40 sq.; Ezech. 3 8—12 al.), wobei die Sammlung des Volkes aus seiner Zerstreuu (Hos. 11, 10. 11; Mich. 2, 12; Zeph. 3, 20; Jerem. 4, 1—4; 14, 15; 32, 37; Ezech. 11, 16. 17; 36, 24 al.) und die Wiederve einigung der 12 Stämme (Jes. 11, 12. 13; Ezech. 37, 16. 17 al.) herv ragende Züge sind. Insbesondere wird Entsündigung und Sünde vergebung eintreten (Joël 4, 26; Jes. 1, 16—18; Jerem. 31, 34; 50, 2 welche bei Deuterojesaj. bereits als gegenwärtige erscheint (40, 1— 43, 25; 54, 10 al.). — Am höchsten hebt sich die prophetische A schauung, wenn die Messianische Zeit als eine Zeit der sittlich-re giösen Erneuerung und Wiedergeburt des Volkes verkündigt wi (weniger rein Joël 3, 1—5; reiner Hos. 6, 1—3; Jerem. 24, 7; sonderheit Jerem. 31, 31—34; Ezech. 36, 25—27). — Meistens si jene äusserlichen und diese innerlichen Züge mit einander verbunde nur dass bald jene, bald diese das Uebergewicht haben. — Ein he vorragender Zug ist endlich der zu erwartende Anschluss der fremd Völker an Israel und seinen Gott (Jes. 2, 2—4 und Mich. 4, 1— 7, 11—13; Jes. 45, 14; 49, 22. 23; 60; Zach. 8, 20—23 al.). Wenn an diesen Stellen eine Vermittlung zwischen Partikularism und Universalismus zu erkennen ist, so erscheint jener sogar durc brochen in der Stelle Amos 9, 7: „Habe Ich nicht die Philister hera geführt aus Kaphthor und die Syrer aus Kir?“ — ζ) Das Mittel, dur welches die religiöse Erneuerung des Volkes zu Stande kommt, ist ei weder der souveräne Gnadenwille Jhvh's (Exod. 34, 7; Mich. 7, 1 Jerem. 31, 34; 33, 8 al.), oder der neue Geist, durch den Jh

eine Lustration des Volkes vornehmen wird (Ezech. 36, 25—27; Jes. 44, 3), oder — dies ist einer der tiefsten Gedanken des Alten Testamentes — das unschuldige Leiden des Knechtes Gottes (Jes. 52, 13—53, 12; insonderheit v. 4—6, 12); nicht als ob von vornherein das Leiden desselben diesen Zweck gehabt hätte: dasselbe war vielmehr die selbstlose Hingebung für sein Volk — aber nachdem diese Selbsterniedrigung anfänglich gar nicht als solche anerkannt worden (v. 2, 3 und 8), so hat dieses Leiden doch die Folge, dass das Volk in sich geht, das Unschuldige und Stellvertretende desselben erkennt und so die Sühnung zu Stande kommt. Diese tiefe Erniedrigung des Knechtes Jhvh's führt dann zu seiner Verherrlichung. — Wie diese tiefste Idee des Alten Bundes auf Christus bezogen worden und in Ihm seine höchste Erfüllung gefunden hat, s. unt.

31. Endlich ist noch hervorzuheben der Pragmatismus, unter welchen die Geschichte des Volkes gestellt ist: es ist die Idee der göttlichen Führung, welche sich wie ein rother Faden durch Alles hindurchzieht. Nicht Menschen, sondern vielmehr Jhvh ist die handelnde Person in der israelitischen Geschichte. Hieraus erklärt sich α) dass die einzelnen Ereignisse in dieser Geschichte, in welcher die rettende und richtende Macht Gottes am klarsten hervorleuchtet, als Thaten Gottes, als Wunder erscheinen.*) Gott ist „der Gott der Wunder“ (Ps. 77, 15; 98, 1). Diese Ereignisse sind „Wahrzeichen“, woran Gottes gegenwärtiges Walten und Wirken zu erkennen ist; Wunderzeichen (מוֹפְתִים) oder glänzende Thaten; ausgezeichnete Thaten (נִפְלָאוֹת) oder Kraftthaten (גְּבוּרוֹת). Sie werden auch bildlich bezeichnet als „die Hand, die starke — die hocherhabene Hand“ Gottes (Exod. 13, 3; 14, 31; Num. 33, 3 al.); als „der ausgestreckte Arm Jhvh's“ (Exod. 6, 6; 20, 33. 34; Deut. 4, 34 al.). Charakteristisch ist dafür auch der Ausdruck „ein Neues“ (Jerem. 31, 22; Jes. 43, 19); eine Schöpfung, ein Geschaffenes בְּרִיאָה (Num. 16, 30). Alle diese Ausdrücke beweisen zur Genüge, dass im Interesse der Alleinwirksamkeit Gottes von den Mittelursachen, von den menschlichen Faktoren des Geschehenen entweder gänzlich abstrahirt (cf. Jes. 45,

*) Bei den alttestamentlichen (überhaupt bei den biblischen) Wundern ist nicht der Gegensatz gegen das Naturgemässe, sondern das Fördernde für das Reich Gottes das entscheidende Moment. Dies erhellt — ausser der alttestamentlichen Bezeichnung daraus, dass 1) das Wort מופת oder פלא auch da gebraucht wird, wo nichts Uebernatürliches vorliegt: Jes. 8, 18; Ps. 71, 7; 139, 14; dass 2) auch wo eine Mittelursache angegeben ist, das Ereigniss als ein Wunder betrachtet wird, cf. Exod. 14, 21, coll. 14 und 15, 1 sqq.; und dass 3) eine Begebenheit, welche mehr als alle anderen die Naturkräfte übersteigt und dem Gebiet der Mirakel angehört, wie 2 Regg. 13, 21, gar nicht den grossen Wundern Gottes beigezählt wird.

5—7) oder dieselben doch nur als Organe Dessen, der Alles schafft, betrachtet werden. Natürlich tritt dies hauptsächlich in den Lobgesängen Exod. 15; Ps. 18, besonders v. 18—20; 68; 76; 98, wie in der poetischen Rekapitulation der Geschichte Israels (Ps. 78) hervor; aber auch in der prosaischen Geschichtserzählung, welche sich auf die unwillkürlich dichtende Sage gründet und durch die Idee des religiösen Pragmatismus hindurchgegangen, ist die Anschauung nicht wesentlich eine andere. — β) Mit dieser objektiv-religiösen Betrachtung der Ereignisse steht in engem Zusammenhange die Eigenthümlichkeit, dass Gott seine grossen Zwecke vorzugsweise *durch schwache und geringe Mittel* ausführt. Vorbildlich erscheint schon an dem Vorzug Jakobs vor dem erstgebornen Esau die Idee, dass Gott nicht das Grosse, sondern das Kleine erwähle (Gen. 25, 23, cf. Mal. 1, 1—3). Noch deutlicher tritt diese Idee hervor Judd. 7, 2—7. Aber auch in der Berufung des Moses, des Mannes von schwerer Zunge (Exod. 4, 10 sqq.), an der Erwählung David's, des jüngsten unter den Söhnen Isai's, zum Königthum (1 Sam. 16, 6—12, namentlich v. 7), an der Berufung Jeremia's, der noch ein schüchterner Knabe ist (Jerem. 1, 6—10), ja überhaupt an der Berufung Israels, welches „das kleinste ist unter den Völkern" (Deut. 7, 7), wird diese Idee offenbar. Dieselbe Idee im Neuen Testament (Matth. 11, 25; 1 Cor. 1, 26 sqq.). — Solches geschieht „auf dass sich vor Ihm kein Fleisch rühme." — γ) Damit ist theilweise schon der *Zweck* alles göttlichen Thuns und Wirkens angegeben: Gott thut vornehmlich Alles *um seines Namens willen*. „Um meines Namens willen bin ich langmüthig" (Jes. 48, 9. 11). „Ich handle mit euch um meines Namens willen" (Ezech. 20, 14. 22. 44). „Nicht um euertwillen, sondern um meines heiligen Namens willen verherrliche Ich mich an euch" (Ezech. 36, 21—23). „Ihr sollt geschmolzen werden, auf dass ihr erkennet, dass ich Jhvh bin" (Ezech. 22, 22 etc.). — Der *Name* Jhvh's ist einerseits der Inbegriff dessen, was Ihn unterscheidet von Allem, was nicht Er ist, andererseits das Offenbarsein Jehovah's unter den Menschen. Dass Jhvh mehr und mehr *offenbar werde* als das, was er ist und thut, dies ist der Zweck aller Heilsführung Gottes.

31 α) Neben diesen ethischen Ideen, die mehr oder weniger auch im Neuen Testament wiederklingen, geht noch Eine Idee her, welche meistens mit dem Kultus im Zusammenhang steht: die Idee der *Sühnung*. Diese aus der Heiligkeit Gottes herfliessende Idee tritt in Jesu Reden wenig, desto mehr in den apostolischen Briefen hervor und ist im Hebräerbrief die herrschende. — Im Alten Testament gehört sie hauptsächlich dem Pentateuch und dann den nachexilischen Büchern, namentlich den Büchern der Chronik an. — Mit

der Idee der Sühnung hängt es zusammen, dass ein theokratisches Vergehen das heilige Land verunreinigt und infolge dessen von Jhvh das Gebot ergeht: „Schaffe das Böse aus deiner Mitte!“ Deut. 13, 6; 17, 7, 12; 19, 13; 21, 21 al. — Während einerseits die Sündenvergebung dem zu Theil wird, der seine Sünden bekennt (Ps. 32, 1—5; Prov. 28, 13), der sich bekehrt von seinen Uebertretungen (Ezech. 18, 21. sq. 33, 14—16), der gedemüthigt und bussfertig ist (Ps. 51, 19; 34, 19; Jes. 57, 15; cf.. Luc. 15; 18, 14): so muss andererseits die Schuld *gesühnt* werden (eigentlich „bedecken“ כִּפֶּר, d. h. sie dem Anblick Gottes entziehen, so dass sie nicht mehr als Ankläger bei Gott auftritt), namentlich die Blutschuld, der Bundesbruch, welcher den Zorn Jhvh's erregt, aber auch die allgemeine Sündhaftigkeit. Gesühnt (bedeckt) wird die Sünde 1) durch die Strafe (Jes. 40, 1; Jerem. 30, 11; 46, 28); 2) durch Opfer, namentlich Sünd- und Schuldopfer (Lev. 4—6, 7). Dieses galt aber nur von unvorsätzlichen Sünden, während vorsätzliche nur durch Ausrottung des Verbrechers gesühnt werden konnten. Das wichtigste Sündopfer fand statt am *grossen Versöhnungstage* (Levit. 16). Als Sühnmittel wurde das *Blut* betrachtet, in welchem das Leben ist (Levit. 17, 11, cf. Hebr. 9, 22): „Das Blut versöhnt das Leben“. Bezeichnend ist übrigens, dass Gott — freilich durch das Medium des Hohenpriesters — der Sühnende und Versöhnende ist, während bei Griechen und Römern die Götter versöhnt werden (ἱλάσκειν — placare Deos); überhaupt ist Gott der Vergebende und Sündentilgende (Exod. 34, 6; Ps. 103, 8, 145, 8; Jes. 43, 25; 44, 22; cf. Ps. 51, 2). 3) Endlich wird die Sünde getilgt durch das stellvertretende Leiden des Gerechten (Jes. 53; cf. 57, 1), eine Idee, welche dann im Neuen Testament ihre Verwendung und Erfüllung findet. — Cf. hauptsächlich: *Ritschl*, die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, coll. *Riehm*, der Begriff der Sühne im Alten Testament, — in Studien und Kritiken 1877, XI und als Separatabdruck). —

32. Diese Ideen lebten wohl in den Propheten und Frommen Israels, aber, wie schon früher erwähnt, es fehlte viel, dass dieselben auch im Bewusstsein der Massen gelebt hätten. Theils die Berührung mit den Culten des semitischen Heidenthums, das niemals ganz aus den Herzen und Sitten namentlich der nördlichen Stämme geschwunden war, theils die Aeusserlichkeit, mit welcher vorzüglich im südlichen Reich der Jhvh-Cultus behaftet war (Jes. 1, 10—17 al.), bildete einen fortwährenden Contrast mit der reineren Religion, deren Träger die Propheten waren, und einen unüberwindlichen Gegenstand des Kampfes für diese. Je mehr diese sich von der geachteten Stellung königlicher Rathgeber oder einflussreicher Volksmänner auf die Stellung

von Busspredigern und Unglückspropheten (Jeremja) reduzirt sahen, desto grössern Spielraum und Einfluss hatten die falschen Propheten (s. oben § 25). Mit dem innern Verfall und der geistigen Blindheit ging das äussere Verhängniss gleichen Schritt, bis endlich die Katastrophe hereinbrach und auf lange Zeit dem jüdischen Staat ein Ende machte. Die Folgen dieser Katastrophe und der religiöse Einfluss des Exils sind bereits oben (§ 27) kürzlich beleuchtet worden.

2. Judaismus.

a) Geschichtlicher Ueberblick.

33. Wie oben gezeigt wurde, so war die bedeutendste Folge des babylonischen Exils die Scheidung des theokratisch gesinnten Theiles von dem übrigen Theile des Volkes. Jener war es denn auch, in welchem die Sehnsucht nach dem Lande der Väter fortlebte, aus dessen Schoosse Gesänge, wie Ps. 42, hervorgingen und dessen Stimmung ein Späterer in Ps. 137 mit lebendigen Farben geschildert hat. Wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, dass dieser theokratisch gesinnte Theil vorzüglich dem Priesterstand angehörte. — Dieser Theil der Exulanten, meistens den — ohnehin der Jhvh-Religion und Theokratie zugethaneren — Stämmen Juda und Benjamin angehörig, machte denn auch unter der Führung des Davididen Serubabel und des Hohenpriesters Josua von der Erlaubniss des Koresch, in ihr Vaterland zurückzukehren, mit Freuden Gebrauch und begann den Tempel und die Stadt wieder aufzubauen. Die veränderte religiöse Richtung äusserte sich sehr bald, indem — gleichsam als Sühne für die frühere Liebäugelei mit dem Heidenthum — alles Nichtisraelitische streng ausgeschieden wurde (die Samaritaner — die heidnischen Frauen), indem besonderes Gewicht auf das Kultische und Priesterliche gelegt und nicht mehr bloss überhaupt das Gesetz, sondern das Gesetzbuch, das vielleicht eben im Exil seine letzte Redaktion erhalten hatte, zur höchsten religiösen Auctorität und Norm erhoben wurde. — Die Frömmigkeit nahm überhaupt eine legalistische Gestalt an. Waren diese Strafen über das Volk gekommen, weil es in Untreue von Gott und seinem Gesetz abgefallen war, so wollten sie ihm jetzt um so mehr mit Treue und Eifer dienen, damit nicht ferner solches Unglück über sie komme. Kurz: das kirchliche Element überwog das Sittliche und Moralische. Diese stramme gesetzliche Ordnung war freilich gewissermassen eine Nothwendigkeit geworden, nachdem sich sattsam gezeigt hatte, wie wenig die Ermahnung und Busspredigt hinreichte zur Besserung des

Volkes im Ganzen, und wie nöthig ein gesetzlicher Zaum und eine das Gesetz handhabende Behörde sei. Cf. Ewald, Geschichte Israels, Bd. IV von Anfang an. A. Kuenen, Godsdienst van Israel, Bd. II, 7. und 8. Hoofdstuk.

34. Da die Juden nach dem Exil 200 Jahre unter Persischer Oberherrschaft lebten, so ist ein Einfluss des Parsismus auf das Judenthum um so eher zu erwarten, als zwischen beiden Religionen von Anfang an mehr als Ein Berührungspunkt war. Vorerst stand unter allen ausserbiblischen Religionen keine dem reinen Monotheismus so nahe wie der Parsismus; sodann war der Cultus — wie der jüdische — ein bildloser, und überhaupt war in dieser Religion der Naturdienst entschieden zum Sittlichen erhoben und bildete namentlich der Gegensatz zwischen Rein und Unrein, zwischen Gut und Böse, den Grundcharakter der persischen Religion. Diese innere Verwandtschaft konnte daher auch eine äussere Annäherung zwischen beiden Religionen befördern. Indessen fehlt es zwischen beiden auch nicht an tiefgreifenden Unterschieden: der Unterschied von Rein und Unrein ist im Parsismus weit allgemeiner und radikaler durchgeführt als im vorexilischen und nachexilischen Israelitismus: die Idee, dass nicht nur das Feuer, sondern auch das Wasser und selbst die Erde ein reines Element sei, und dass auch die letztere nicht, am wenigsten durch einen Leichnam, verunreinigt werden dürfe, ist dem Judenthum fremd. Eben so fremd ist ihm die Idee, dass die gesammte Natur in zwei feindselige Reiche zerfalle: in das reine Reich des guten Gottes (Ahuramazda) und in das unreine und finstere Reich seines Widersachers (Angromaïnyus), und dass der aggressive Kampf gegen das letztere ein gutes Werk, ein Gottesdienst sei. — Dagegen ist wohl keinem Zweifel unterworfen, dass die Vorstellung von Engelfürsten Zach. 3, 9; 4, 2. 10), cf. die Amesha — Çpentás (Vendid. XIX.; 34 al.); von Schutzengeln oder Wächtern (LXX Deut. 32, 8; Sirac. 17, 17; Dan. 10, 10. 12. 21; 11, 1; 12, 1); Engelnamen (Dan. 8, 16; 9, 21: Gabriel; 10, 13. 21; 12, 1; Michael); Engelklassen (B. Henoch c. 20.) persischen Ursprungs seien. — Streitig ist aber, ob die Vorstellung von einem Dämonenreich unter Satan als seinem Haupte, und ob die Idee der Todtenauferstehung dem Parsismus entlehnt sei. Der Name Satan hat jedenfalls mit dem Parsismus nichts zu thun, s. Hiob 1, 6—9; 2, 1 sqq., selbst wenn das Buch Hiob mit Hitzig erst in die Zeit nach dem Falle des Zehnstämmereiches zu setzen wäre. Der Keim für Namen und Vorstellung dürfte Num. 22, 22 zu finden sein. Wenn der Satan im Buche Hiob noch zur Rathsversammlung Gottes gehört, wo er die Rolle des Anklägers spielt, so hat die Vorstellung in der nachexilischen Zeit insofern



eine Modifikation erfahren, als der Satan zwar auch, wie dort, als Ankläger des Menschen, aber nicht als Diener Jhvh untergeordnet, sondern mehr dualistisch ihm gegenüberstehend und entgegenwirkend vorgestellt wird (Zach. 3, 1. 2). Lehrreich ist die Vergleichung von 1 Chron. 21, 1. mit 2 Sam. 24, 1. Wenn in der ältern Schrift der antitheokratische Gedanke David's noch unbefangen auf Jhvh selbst zurückgeführt ist, so wird von dem Chronisten derselbe Entschluss vom Satan abgeleitet. Hieraus geht aber hervor, dass diese Veränderung mit einem ausgebildeteren sittlichen Bewusstsein und einem gereinigteren Gottesbegriff zusammenhängt. Die Annahme eines Einflusses des Parsismus ist also hier wenigstens unnöthig. Eher ist ein solcher anzunehmen bei der Vorstellung von einem Reiche böser Geister, und der Name Asmodäus (Tob. 3, 8; 6, 15 sqq.) entspricht ohne Zweifel dem Aeschma-Daëva (Zend-Av. Vendid. X, 23 XI, 26. 34 al.). Doch kommt dieser Dämon im Neuen Testament nicht vor, so wenig als der Name Beelzebub in den jüdischen Schriften der nachexilischen Zeit. — Der Glaube an dämonische Besitzungen dagegen ist nicht spezifisch persisch, sondern kommt bei verschiedenen orientalischen Völkern vor. (Das Nähere s. bei Keim in Schenkel's Bibellexikon, Artikel: Besessene). — Ob der Glaube an eine Todten-Auferstehung ursprünglich persisch und von da zu den Juden gekommen sei, ist eine vielbewegte Frage. Wahr ist, dass derselbe im Parsismus — unklarer im Vendid: (XVIII, 109 und 10), klarer im Khorda-Avesta (Spiegel III), sich findet. Allein wenigstens die Vorstellung von einer Todten-Auferstehung findet sich in Israel schon, bevor eine Berührung desselben mit dem Parsismus stattfand (Ezech. 37; Jes. 26, 19.). Es ist auch gar nicht unmöglich, dass die Idee der Todtenauferweckung sich aus Gedanken wie Ps. 16 10; 118, 17, Prov. 11, 7, ohne fremden Einfluss entwickelte. In der jüdischen Theologie findet sich keine Spur von jener eschatologischen Vorstellung des Parsismus, dass die Seele des Abgeschiedenen am vierten Tage über die Brücke Chinvat gehen müsse und dass jenseits derselben dem Frommen seine guten Werke in Gestalt eines schönen Mädchens, dem Gottlosen aber seine bösen Werke in Gestalt eines hässlichen Mädchens entgegenkommen. — Im Allgemeinen werden daher persische Einflüsse auf den Judaismus nicht in Abrede zu stellen sein, doch wie weit dieselben reichen, wird nicht genau bestimmt werden können, und die am meisten charakteristischen Ideen des Parsismus scheinen dem Judenthum immer fremd geblieben zu sein.*)

---

*) Einen durchgreifenden Einfluss des Parsismus auf das Judenthum nehmen an: Tiele, de Godsdienst von Zarathustra, p. 281 sqq.; Keim a. a. Ort s. al.

35. Die ganze Lage der vorderasiatischen Dinge wurde verändert durch den Eroberungszug Alexanders des Gr. (333 sqq.), wodurch die Verbindung zwischen dem Morgenland und Abendland bewerkstelligt und die Hellenisirung Syriens und Aegyptens begonnen wurde. — Zwischen dem Hellenismus und Judaismus konnte indessen zunächst keine religiöse Annäherung stattfinden; beide Religionen waren allzu verschiedenartig. Vielmehr fiel hauptsächlich in diese griechisch-makedonische Zeit die Vollendung der hierarchischen Einrichtungen. Der hohe Rath der 70, später *συνέδριον*, jüdisch Sanhedrin genannt, bestand zwar schon viel früher und wachte über die Reinheit der Lehre und der Sitten. Was die Talmudisten von dem Wirken „der grossen Synagoge" berichten, welche von Esra gegründet worden, ist cum grano salis als eine richtige Erinnerung zu betrachten. Nach dem Erlöschen des Prophetenthums waren es die sogenannten Aeltesten oder Alten, welche die Lehre in gesetzlicher Beziehung sowohl bewahrten als weiter bildeten. Von ihnen rührt die *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* (Marc. 7, 3—5 al.) her. In der griechischen Zeit änderte sich zunächst Alles in so fern, als das jüdische Land in den ersten Dezennien nach Alexander's Tode der Zankapfel seiner Nachfolger, der Ptolemäer und Seleukiden wurde, eine für die innere religiöse Ausbildung unfruchtbare Zeit! Nun bewirkte diese — wie es schien — unwiederbringliche Abhängigkeit von fremden Herrschern bei den Einen eine anbequemende Resignation in die Macht der Verhältnisse, bei den Andern aber gerade ein um so starreres Festhalten und Hervorkehren des spezifisch Jüdischen — eine Gesinnung, bei welcher das Theokratische fast ganz im Nationalen und das Religiöse ganz in äusserlicher Gesetzlichkeit sich versteinerte. Ein Denkmal dieses Geistes, der sich schon in der persischen Periode gezeigt hatte, nachher aber immer steifer hervortrat, ist das Buch Esther.

Auf der einen Seite war griechische Sprache und griechische Bildung nun so sehr die Macht der Zeit und gewann durch ihre eigene Schönheit und Vortrefflichkeit die Geister so sehr, dass auch die Juden sich derselben immer weniger erwehren konnten. Dies war nirgends so sehr der Fall, wie in Aegypten und namentlich in Alexandrien, wo die zahlreiche Judenschaft die Gunst der Ptolemäer genoss. Hier waren schon in der 2. oder 3. Generation die heiligen Bücher fast unverständlich geworden und eine griechische Uebersetzung zunächst des Pentateuchs, dann auch der andern heiligen Schriften, ward zur Nothwendigkeit. Aber auch der Siracide fand es nöthig, die Spruchsammlung seines Grossvaters ins Griechische zu übersetzen und mit einer in schönem Griechisch geschriebenen Vorrede zu versehen. Auf der andern Seite hüllte man sich um so eigensinniger in den alten

theokratischen Nationalstolz, ertrug mit ingrimmiger Resignation das Unabwendbare und pflegte um so eifriger das Gesetz und die — stets sich verzögernde — Messianische Hoffnung. — Vgl. über diese ganze Periode Ewald, Geschichte Israels, Bd. IV, vorzüglich S. 287 sqq.; Hitzig, Geschichte Israels, S. 321 sqq.; Kuenen, de Godsdienst van Israel II, p. 276 sqq.; Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 481—599.

36. Der Versuch gewaltsamer Hellenisirung der jüdischen Nation und der Makkabäische Religions- und Befreiungskampf war — obschon zunächst durch despotische Willkür hervorgerufen — der grosse Beweis des unverträglichen Gegensatzes zwischen der griechischen und der jüdischen Religion. Jene Religionsverfolgung durch Antiochus Epiphanes hatte zunächst die Folge, dass sich zwischen den Griechenfreundlichen, Indifferenten oder Schwachen auf der einen, und den Gesetzestreuen, Frommen (der חֲסִידִים) auf der andern Seite eine Scheidung vollzog, wie nie vorher, eine Scheidung welche durch die Energie und den Heroismus der letzteren auch viele Unentschlossene und Schwache mit sich fortriss. — Die kritische und verhängnissvolle Zeit weckte nun aber die längst erloschene prophetische Begeisterung, und zwar in der Form der Apokalyptik. Das Buch Daniel, das ohne Zweifel in der ersten Periode des makkabäischen Befreiungskampfes entstand, hatte den Zweck, die Juden in diesem Kampfe zu ermuthigen, indem es 1) an dem Beispiel Daniel's zeigte, wie die Treue gegen Gott und sein Gesetz von Gott mit Erfolg gekrönt werde; 2) in Visionen die 4 Weltreiche, das assyrische, das babylonische, das medopersische und das griechisch-makedonische und sodann als das 5. das himmlische Reich des Menschensohnes vor überführt; jene werden zu Grunde gehn, nicht am wenigsten das letzte mit seinem letzten „verworfenen“ Sprössling Antiochus Epiphanes dessen Feldzüge mit ihren Einzelheiten beschrieben werden; hingegen das Reich des Menschensohnes wird eine ewige Herrschaft sein; 3) wird dem Volk der Heiligen eine selige Zukunft verkündigt, indem viele Schlafende zum Leben auferweckt und die Gerechten leuchten werden mit des Himmels Glanz; eine Zukunft, die mit Geduld erwartet werden will 1335 Tage. — Eine neue Art Messianischer Erwartung macht sich hier bemerklich: nicht bloss ein Davidisches irdisch-partikularistisches, sondern ein überirdisches, himmlisches, universelles Reich, das sich zu den heidnischen Reichen verhält wie der Mensch zum Thier, wie der Himmel zur Erde. — Die Messianische Hoffnung, mit dieser Vorstellung bereichert, konnte zwar während der Glanzperiode der Hasmonäer zurücktreten, aber nicht mehr verschwinden; vielmehr trat sie zur Zeit Herodes des Grossen und der Römer

herrschaft wieder nachdrücklich hervor und erzeugte nicht wenige apokalyptische Schriften. Vgl. Laurence, the book of Enoch; Hoffmann, das Buch Henoch; Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl. I); Dillmann, das Buch Henoch, übersetzt und erklärt; Ewald, Abhandlung über das äthiopische Buch Henoch, Entstehung etc. (Abhandlungen der Königl. Gesellsch. der Wissensch., Bd. VI); Hilgenfeld die jüdische Apokalyptik; Volkmar, Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch; Langen, das Judenthum in Palästina; Philippi, das Buch Henoch etc.; Gebhardt, die 70 Hirten des Buches Henoch etc. — Ueber die Assumptio Mosis vgl. Ceriani, monumenta sacra et profana (T. I, Fasc. I); Ewald, Göttinger gelehrte Anzeigen 1862, H. 1; Hilgenfeld, Novum Testam. extra canonem; Volkmar, Mose-Prophetie etc.; Geiger's jüdische Zeitschrift f. Wissenschaft u. Leben, 1868; Heidenheim, Beiträge zum bessern Verständniss der Ascens. M.; Hilgenfeld, Messias Judaeorum; Fritzsche, libri apocryphi V. T. — Ueber das 4. Buch Esra vgl. Laurence, primi Ezrae libri; Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik; Dillmann in Herzog's RE. (Pseudepigraphen); Volkmar, Apokryphen, 2. Abthl.; Ewald, das 4. Esra-Buch (Göttinger Nachr. 1865); Langen a. a O.; Ceriani, l. c. Tom. V; Steiner, der arab. Auszug des Propheten Esra; Hilgenfeld, Mess. Jud.; Wieseler, das 4. Buch Esra; Fritzsche, libri apocryphi. — Zusammenfassende Uebersicht der jüdischen apokalyptischen Literatur bei Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 511 sqq. —

37. Ein Symptom der Zersetzung des Judenthums in dieser Zeit ist die Spaltung in verschiedene Parteien. Die wichtigste und einflussreichste Partei bilden die Pharisäer (פְּרוּשִׁים = Abgesonderte). Die Zeit ihrer Entstehung ist ungewiss. Unzweifelhaft jedoch ist, dass diese Richtung im Allgemeinen sich schon in Esra und seiner Zeit ankündigt (s. oben § 33); eben so unzweifelhaft, dass sie sich in der Griechischen Periode ausbildete und während der Makkabäischen Kämpfe befestigte. — Seit dem Tode des Hasmonäers Alexander Jannäus stehen sie als die herrschende Partei da. Sie ist die theokratische und gesetzeseifrige Partei; ihr Ansehen und Einfluss bei dem Volke und namentlich bei dem weiblichen Theile desselben ist ganz vorherrschend. Man kann sich daher wundern, dass sie bei Herodes d. Gr. — die letzten Jahre von dessen Regierung ausgenommen — beziehungsweise in Gunst standen. Aber die Pharisäer waren keine Politiker, sie vertraten fast ausschliesslich das geistliche Interesse, und Herodes liess dieses gern gewähren, dem theokratisch-politischen Interesse der Hasmonäischen Partei gegenüber. Es war daher eine entschiedene Abweichung vom ächt-pharisäischen Princip, wenn sich später von der Partei die Fraktion der Zeloten abzweigte, welche

das religiöse und theokratische Element zu einem politischen und g
waltsam aggressiven machte und so den tödtlichen Zusammenstoss m
Rom herbeirief. — So wie die Pharisäer selbst strikte Gesetzesmensch
und eifrige Asketen waren, so wachten sie auch über die genaue B
obachtung des Gesetzes und eiferten für dasselbe. Und da sie an d
Tradition der Schriftgelehrten festhielten, so hielten sie auch an d
Satzung und an der Casuistik derselben fest (s. unten). — Die He
chelei, die ihnen von Jesu vorgeworfen wird, steht im natürlich
Zusammenhang mit dem Frömmigkeitseifer auf der einen und d
Streben nach Popularität auf der andern Seite. — Das Nähere üb
die Pharisäer s. bei Reuss in Herzog's RE.; Keim, Leben Jesu v
Nazara, I, 251 sqq.; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte
117 sqq. und Bibellexikon s. v.; Schürer, Neutestamentliche Zeitg
schichte, S. 423 sqq.; Wellhausen, Pharisäer und Sadduzäer.
Die Sadduzäer bilden den Gegensatz gegen die Pharisäer. D
Name ist jedenfalls eher von Zadok als von Zaddik abzuleiten. I
geschichtlicher Ursprung ist ungewiss. Besser kennen wir ihre Leh
Wenn aber im Neuen Testament ihnen einzig die Läugnung der Au
erstehung, des Engel- und Geisterreiches vorgeworfen wird, so ist d
mehr das äusserlich Hervortretende als das Wesentliche ihrer Leh
Dieses ist vielmehr die Verwerfung der pharisäischen Ueberlieferu
und aller der Lehren, welche mit derselben im Zusammenhang steh
folglich u. a. jener Lehren, welche in der spätern jüdischen Theolog
so wichtig geworden sind. Dieses Zurückgehen von der pharisäisch
Satzung auf die alte heilige Schrift „hatte aber nicht in dem Ei
für das schriftliche Gesetz, sondern in einer kühlen Stellung gege
dasselbe seinen Grund" (Schürer). Wir wissen nämlich, da
vorzüglich die Reichen und Angesehenen der sadduzäischen Par
angehörten, dass aus dieser Klasse meistens die Hohenpriest
gewählt wurden und dass vorzüglich vor dem Ausbruch des Makk
bäischen Krieges, und auch seither Hohepriester es waren, welche d
Hellenische und ausländische Richtung begünstigten: man denke
die Hohenpriester Jason und Menelaos zur Zeit des Antiochus E
phanes, an die Hasmonäischen Fürsten J. Hyrkan, Aristobul u
Alex. Jannäus. So scheint denn aus dieser Hinneigung zur frem
ländischen Aufklärung und Politik ihre kühle Stellung gegen d
Gesetz, ihr Latitudinarismus und ihre Verwerfung der pharisäisch
Tradition hervorgegangen zu sein. In dieser Hinsicht mag es de
nicht ganz unrichtig sein, wenn Josephus sie mit den Epikuräern v
gleicht. — Je grösser aber auf dieser Seite der Latitudinarismus u
Weltsinn, desto strikter auf der andern Seite der Eifer für das spe
fisch Jüdische. — Von geringerem Belang sind für unsern Zweck d
innern theologischen Controversen über Freiheit und Determinism

über Détail-Fragen des Gesetzes. — Das Nähere über die Sadduzäer s. in den oben angeführten Werken und Abhandlungen. — Die Essäer werden im Neuen Testament nirgends mit Namen erwähnt. Dennoch hat der Essäismus auf das Judenchristenthum der ersten Jahrhunderte einen bedeutenden Einfluss ausgeübt, einen Einfluss, dessen Spuren auch im Neuen Testament zu erkennen sind. Der Name *Ἐσσαῖοι* oder *Ἐσσῆνοι* wird immerhin am richtigsten von אסא *θεραπεύειν* (coll. *θεραπευταί*) abgeleitet. Sie bildeten nicht sowohl eine Partei wie die Pharisäer und Sadduzäer als einen abgeschlossenen Orden, der mit den erstern das Streben nach Reinheit gemein hatte, aber dasselbe theils weiter trieb, theils auf anderem Wege bethätigte, namentlich durch Verinnerlichung und Entsinnlichung, diese aber doch wieder auf äusserliche, ängstliche Weise, durch Enthaltung von Fleischgenuss, von geschlechtlicher Gemeinschaft, insonderheit aber durch häufige Waschungen anstrebte. Sie übten unter sich die Bruderliebe, hatten Gütergemeinschaft und eine eigene Theologie, zu welcher die Lehre von der körperlosen Unsterblichkeit und eine Geheimlehre von Engeln gehörte. — Vorzüglich nach der Zerstörung Jerusalem's, doch schon vorher, traten viele Essäer zum Christenthum über. Anspielungen auf Essäisches finden sich Act. 4, 34; Röm. 14; Col. 2; vielleicht auch Apoc. 14, 4. — Das Nähere über die Essäer s. bei Philo, quod omnis probus liber; Joseph. Ant. XVIII, 1, 5; B. J. II, 8, 3—13; — sodann Uhlhorn in Herzog's RE.; Keim, Leben Jesu von Nazara I, 282 sqq.; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, 133 sq.; Lipsius im Schenkel'schen Bibellexikon — und Andere.

38. Ein höchst wichtiges Institut des spätern Judenthums ist die Schriftgelehrsamkeit. Diese ist um so mehr hier einer Beleuchtung bedürftig, als der Kampf zwischen Jesu und den Schriftgelehrten nicht nur ein wichtiges Moment in dem Leben Jesu, sondern auch ein solches zur Würdigung des Geistes seiner Lehre darbietet. — Das Schriftgelehrtenthum reicht mit seinen Wurzeln bis auf Esra, ja bis ins Exil zurück. Wenn Esra סֹפֵר genannt wird (Esr. 7, 6 sqq.; Neh. 8, 4 sqq.; 12, 26, 36), so ist er dies wohl zum Theil schon in Babel gewesen. Da die Exulanten in Babel sowohl des Tempelkultus als des lebendigen und öffentlichen Prophetenwortes entbehrten, so musste das geschriebene Wort und dessen Vorlesung an seine Stelle treten. Die Abschreiber, Vorleser und Ausleger desselben hiessen סופרים, und Esra scheint der hervorragendste unter denselben gewesen zu sein. — Nach einer traditionellen Angabe im Talmud (Pirqé Aboth. I, 1 al.) gründete Esra die sogenannte „Grosse Synagoge",*) welche die Verhältnisse der Juden neu ordnete, ihre heiligen Bücher

*) Cf. Kuenen.

sammelte und in die heutige Gestalt brachte. Die diesen Männern zugeschriebenen Worte: „Seid starr im Rechtsprechen; stellet viele Schüler auf; schaffet einen Zaun dem Gesetze“ — deuten hin auf die richterliche, lehrende und gesetzgeberische Thätigkeit dieser Behörde. Einer der letzten Männer der Grossen Versammlung soll Simon der Gerechte († 292) gewesen sein. — An dieser Tradition ist jedenfalls so viel richtig, dass mit Esra eine Reihe von Schriftgelehrten anfing, die man später auch die Alten (זקנים = πρεσβυτεροι) nannte, welche sich die Fixirung der geistlich-bürgerlichen Ordnung, die Ergänzung und Auslegung des geschriebenen Gesetzes durch die mündliche Ueberlieferung (הלכה, משנה = παράδοσις) zur Aufgabe machten. — Je wichtiger nun diese Auslegung der Schriftgelehrten (דִּבְרֵי סֹפְרִים) wurde, desto mehr wurde die Schrift selbst obruirt und in den Hintergrund gedrängt (cf. Matth. 15, 3 sqq.). Diese Ueberlieferung bezog sich hauptsächlich auf die Thorah und bestand grösstentheils in einer oft minutiösen, casuistischen Interpretation und Anwendung derselben. (Beispiele bei Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 484 sqq.) Dieselbe war also wesentlich juristisch, theologisch aber zugleich in so fern, als sie Auslegung des Gotteswortes und ein religiöses Werk sein wollte. — Die Thätigkeit der Schriftgelehrten war demzufolge eine dreifache: eine juristisch-richterliche im Synedrium, eine lehrhaft-erbauliche in der Synagoge und eine gesetzgeberische in den Lehrhäusern. Hieraus lässt sich die Wichtigkeit dieses Standes ermessen. Dieser Wichtigkeit waren sie sich auch bewusst: ihre gewöhnliche Bezeichnung war „die Weisen, Gelehrten“ (חֲכָמִים); sie liessen sich רב oder mit Suff. רבי, auch רַבָּן und רַבּוֹנִי nennen, auch אבא etc. und machten überhaupt auf den ersten Rang Anspruch. — Bisweilen machten sie auch das theokratische Recht der Herrscherwillkür gegenüber geltend, wie R. Schemaja dem Herodes gegenüber. Unter diesen jüdischen Lehrern werden besonders hervorgehoben eben dieser Schemaja und Abtaljon zur Zeit des Herodes, dann vor allen Hillel und Schammai, jener der milde, accommodative, dieser der strenge und schroffe. Sie waren die Urheber zweier Schulen, die einander bestritten. Die Spuren ihrer Controversen lassen sich selbst im Neuen Testament nachweisen (Matth. 19, 3 sqq.; 22, 35. 36; 23, 16 sqq.). Einen grossen Namen hatte auch Gamaliel I, welcher aus dem Neuen Testament bekannt ist (Act. 5, 34 sqq.; 22, 3). — Lange Zeit wurden die Traditionen der Schriftgelehrten bloss mündlich fortgepflanzt und erst verhältnissmässig spät in Schrift gebracht (Mischna). — Vgl. über die Schriftgelehrten und Schriftgelehrsamkeit Winer's RW. s. v. — Leyrer, Art. „Schriftgelehrte“ und Pressel, Art. „Rabbinismus“ in Herzog's RE. — Klöpper in Schenkel's Bibellexikon, Art. „Schriftgelehrte“. — Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael; Jost, Geschichte

des Judenthums und seiner Sekten, Bd I, S. 25 sqq., 90 sqq., 227 sqq.; Derenbourg, histoire de la Palestine, p. 176 sqq., 239 sqq., 270 sqq. al. — Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, 75 sqq. — Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 437 sqq. —

39. Wenn das Palästinensische Judenthum für das Verständniss der Zeit Jesu von der grössten Wichtigkeit ist, so ist sowohl an sich als für das Verständniss der apostolischen und nachapostolischen Zeit die Einsicht in die jüdische διασπορὰ nicht minder unerlässlich. — Schon seit der Assyrischen und Chaldäischen Deportation lebten in den Euphratländern Hunderttausende von Juden. Nach Syrien hatte Antiochus der Grosse eine Menge jüdischer Familien, sowie auch nach Phrygien und Lydien übergesiedelt. Seit Pompejus gab es in Rom eine zahlreiche Judenschaft, und zur Zeit Jesu und der Apostel war in Kleinasien und Griechenland keine bedeutende Stadt, in welcher nicht Juden lebten und eine Synagoge war. So fest nun auch diese in der Zerstreuung lebenden Judengemeinden an ihrer väterlichen Religion und Sitte hielten, und so sehr sie auch durch das Heiligthum in Jerusalem als ihren Mittel- und Schwerpunkt zusammengehalten waren: so war es doch für sie nicht möglich, der ganzen Culturwelt, unter welcher sie lebten, fremd zu bleiben. Schon die griechische Sprache, damals die Weltsprache, war eine Macht, die stärker war als ihr nationales Sonderbewusstsein. Mit der griechischen Sprache aber drangen auch griechische Culturelemente in die jüdische Bevölkerung ein, und bei aller Zähigkeit ihres religiös-nationalen Bewusstseins war jene geistige Abgeschlossenheit ihrer palästinischen Brüder für sie eine Unmöglichkeit. — Was von der griechischen διασπορὰ im Allgemeinen gilt, das gilt im höchsten Maasse von der διασπορὰ in Aegypten und insonderheit in Alexandria (s. § 34). In diesem Hauptsitz griechischer Bildung bildete sich eine griechisch-jüdische Religionswissenschaft aus, zu welcher das Judenthum das religiöse und das Griechenthum das philosophische Element lieferte. Auch mit der griechischen Poësie wurden die ägyptischen Juden vertraut. Die Sibyllinischen Orakel, deren grösserer Theil jüdischen Ursprungs und von denen vorzüglich B. III von Belang ist, zeugen sowohl von der Vertrautheit ihrer Verfasser mit den epischen und didaktischen Dichtern der Griechen, als von dem durch die Judenwelt gehenden apokalyptischen Zuge der Zeit. — Der älteste der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophen, Aristobulos (fl. c. 160 v. Chr.), schrieb einen Commentar über den Pentateuch, von welchem Clem. Al. in seinen Stromata und Eusebius in seiner praepar. ev. Fragmente aufbewahrt haben. Er geht vorzüglich darauf aus, darzuthun, dass das Alte Testament die Quelle aller Weisheit sei und dass die griechischen Philosophen ihre Weisheit aus dieser Quelle geschöpft haben. — Z

dieser alexandrinisch-jüdischen Literatur gehört auch das von der stoischen Philosophie beeinflusste 4. Buch der Makkabäer (s. vorzüglich Fritzsche, libri apoc., p. 351 sqq.), insonderheit aber das Buch der Weisheit Salomo's. Die poetischen Lobsprüche auf die göttliche Weisheit, wie sie bereits Prov. 8 und 9 und Hiob 28 sich vorfinden, werden hier weiter ausgeführt, und zwar in der Weise, dass nicht nur die verherrlichenden Prädikate der Weisheit vermehrt, sondern derselben auch noch eine selbständigere Stellung zwischen Gott und der Welt zugeschrieben, und die Personifikation bis an die Grenze der Hypostasirung geführt wird. Dies alles ist indessen nur noch poetisch-rhetorisch, nicht dogmatisch ausgeführt. Solches geschieht erst durch Philo, den Hauptrepräsentanten der alexandrinisch-jüdischen Gnosis (lebte ca. 20 v. Chr. bis Mitte des 1. Jahrh. n. Chr.). — Auch er geht von der Voraussetzung aus, dass das Alte Testament und vor allem der Pentateuch die Quelle aller wahren Erkenntniss sei. Daneben hat aber die Platonische Philosophie einen mächtigen Einfluss auf ihn ausgeübt. Doch klingen auch Elemente anderer philosophischer Systeme, des stoischen und pythagoräischen, bei ihm durch, wie Zeller überzeugend nachgewiesen hat. Die Tendenz seiner synkretistischen Philosophie ist dieselbe wie bei Aristobul. Um nun die Identität der griechischen Philosophie mit dem Mosaismus darzuthun, müssen die sinnlichen Vorstellungen von Gott aus letzterm entfernt, die Anthropomorphismen und Anthropopathismen ausgemerzt und eine allegorische Interpretation angewendet werden, welche die Vorstellungen und Gebräuche des Mosaismus zu Ideen erhebt und vergeistigt. Insonderheit wird die Richtung der Zeit, die Kluft zwischen Gott und Welt, zwischen dem Idealen und Realen, auszufüllen, von ihm am angelegentlichsten und gründlichsten ausgebildet.

Cf. über die jüdische διασπορὰ Joseph. Ant. XI, 5, 2; B. J. II, 16, 4 und VII, 3, 3; Philo in Flacc. § 7; Id. legat. ad Caj. § 33. — Ueber Philo und seine Religionsphilosophie s. unten § 43.

b) Ideen und Vorstellungen der Juden zur Zeit Jesu und der Apostel.

40. Seit dem Exil hatte sich die Anschauung und Stimmung des jüdischen Volkes — wie bereits in § 33 gezeigt worden — bedeutend verändert. Insonderheit geschah dies in der Griechisch-Makedonischen Zeit, wo griechische Sprache, Cultur und Sitte übermächtig auf die Judenschaft eindrang und endlich sogar Gewalt angewendet wurde, um den jüdischen Cultus womöglich auszurotten. Die äusserlich glückliche Episode der Hasmonäischen Zeit, welche auf den

Makkabäischen Religions- und Freiheitskampf folgte, änderte an dem innern Leben der Nation nicht viel. Die Eingriffe der Römer in die jüdischen Angelegenheiten, die Herodianische Zeit und endlich die völlige Abhängigkeit Judäa's von der Römischen Macht vollendete die längst schon herrschend gewordene Stimmung des theokratischen Volkes gegenüber den Weltmächten. — 1) Zum Grunde liegt die seit der Zeit Esra's herrschende legalistische Richtung. So wie man das Unglück der Zerstörung Jerusalems und des Exils als göttliche Strafe für die Untreue gegen den Gott der Väter zu betrachten hatte, so glaubte man durch treues Festhalten an Ihm sich seiner Gnade würdig zu machen und zu verhüten, dass wieder solches Unglück über die Nation komme, dagegen aber zu bewirken, dass Jhvh seine den Vätern gegebene Verheissung erfülle. Treue gegen Gott hiess aber so viel als genaue Erfüllung seiner Gebote und Satzungen. Dieser sollte, wie man hoffte, auch die Erfüllung der Verheissung von Seiten Gottes entsprechen. — 2) Mit dieser Hoffnung stand aber die Wirklichkeit gar sehr im Widerspruch: schon die zum unabwendbaren Verhängniss gewordene Abhängigkeit von fremden Herrschern und Weltmächten, dann wirkliche Calamitäten, wie die Kriege zwischen den Ptolemäern und Seleuciden, die Bedrückung unter Antiochus Epiphanes, die antitheokratischen Liebhabereien Herodes des Grossen und endlich der Römische Druck — alles dieses musste eine ungeduldige und bittere Stimmung hervorrufen, um so stärker, je mehr man sich bewusst war, dass man im Besitze der wahren Religion sei und in treuer Erfüllung seines Gesetzes wandle. — War daher schon in der prophetischen Zeit der Idee, dass Gott mit seinem halsstarrigen Volke zu kämpfen habe, die andere zur Seite gegangen, dass das Volk hoffend und betend mit Gott kämpfe, so bekam letztere nun mehr und mehr das Uebergewicht. Das Bewusstsein, um Jhvh's willen zu leiden, und die immer dringendere Frage: Wann kommt das Reich Gottes? erfüllte die Gemüther. — 3) Diese Zweifel verlangten eine Lösung, und diese glaubte man zu finden in der apokalyptischen Erwartung, welche eine Lösung des Welträthsels sein sollte. Warum kommt über die Auserwählten Gottes so viel Unglück? Wie verhält sich Verdienst und Schicksal zu einander? Wie sind die alten Verheissungen Gottes zu verstehen? Wie verhält sich die Idee Israels als des Volkes Gottes zu der Wirklichkeit, in welcher die Weltmächte herrschen? Solche Fragen waren es, auf welche die Apokalypsen Daniel's, Henoch's, Baruch's, Esra's die Antwort geben wollten. — 4) Endlich war die Frage unvermeidlich, wie sich die wahre Religion Israel's zu der Weltbildung verhalte? Einerseits war der Glaube an jene fest gegründet; andererseits war

es unmöglich, der letztern alle Wahrheit abzusprechen. Das palästinensische Judenthum spaltete sich in die Partei derer, welche die jüdische Religion auf das Wesentlichste zu beschränken und gegen das Ausländische Toleranz zu üben suchten, und in die Partei derer, welche von einer solchen Anbequemung nichts wissen wollten, sondern sich um so strenger gegen alles Heidnische abschlossen. In der Diaspora aber, wo die Macht philosophischer Bildung weit unmittelbarer empfunden wurde, entstand der schon besprochene Synkretismus, insonderheit die Alexandrinische Religionsphilosophie.

41. Was nun die positiven Religionsideen und Vorstellungen der Juden in dieser Zeit betrifft, so haben wir, wie sich schon aus dem Vorigen ergiebt, die palästinensischen und die alexandrinischen zu unterscheiden, und unter jenen hauptsächlich diejenigen der pharisäischen Partei, als der maassgebenden, hervorzuheben. Doch stimmen in gewissen Punkten alle, sowohl Pharisäer, Sadduzäer als Essäer, sowohl Palästinenser als Alexandriner, überein. Diese gemeinsamen Punkte sind folgende: *α*) Die Gottesvorstellung ist puristischer und transcendenter. Schon der Name Jhvh galt als ein *ἀῤῥητον*, wie denn bereits die Alexandrinischen Uebersetzer denselben durchgehends mit *κύριος* wiedergeben, Sirach die *ὀνομασία τοῦ ἁγίου* verbietet (23, 9) und Philo den heiligen Gottesnamen ausdrücklich als ein *ἄῤῥητον* bezeichnet (de nom. mutat. § 2). Die spätern Juden führten diese Verschweigung des Jhvh-Namens auf Moses (Levit. 24, 11—16) zurück. — Vermöge des aufgeklärtern sittlichen Bewusstseins macht sich ferner das Streben bemerkbar, das allzu Anthropomorphistische und Anthropopathische aus dem Alten Testament zu entfernen: Spuren davon bereits bei den LXX, noch mehr im samaritanischen Pentateuch, am meisten bei Philo und den andern Alexandrinischen Philosophen. — *β*) Mit dem Purismus in der Gottesvorstellung verbindet sich die Vorstellung, dass der Verkehr Gottes mit der Welt durch mittlerische Kräfte, Engel u. s. w. bedingt sei. Die Anfänge dazu waren freilich schon im Alten Hebraismus gegeben: im Glauben an Engel, in der Unterscheidung göttlicher Manifestationen oder Eigenschaften, wie des Wortes und Geistes Gottes, der göttlichen Weisheit — von Gott selber. Aber in dieser Periode bildete sich diese — anfangs naive und poetische — Vorstellung allmählich dogmatischer aus: unter dem Einfluss des Parsismus entstand die Vorstellung von Engelklassen, Engelfürsten oder Erzengeln (cf. pers. Amschaspands), deren 7 angenommen wurden: Dan. 10, 13; coll. Zach. 3, 9; 4, 10 (2 Chron. 16, 9?). — Diese Engelfürsten haben unmittelbaren Zutritt zu Gott und bringen die Gebete der Frommen vor Gott: Tob. 12, 12. 15; coll. Apoc. 8, 2; — ferner von Schutz-

engeln (persisch: Fravashi's). die über Länder und Völker gesetzt sind: Dan. 10, 13. 21; 12, 1; coll. LXX ad Deut. 32, 8; coll. die Schutzengel der Kinder: Matth. 18, 10. — Auch bestimmte Engelnamen kommen jetzt vor, wie Gabriel: Dan. 8, 16; 9, 21; coll. Luc. 1, 19. 26; Michael: Dan. 10, 13. 21; 12, 1; coll. Apoc. 12, 7; Raphael: Tob. 3, 17; 9, 5; 12, 15. — Theophanien werden jetzt durch Engel oder durch die hypostasirte göttliche Herrlichkeit (rabbinisch: Schechina) oder durch das Wort (Memra, Logos) vermittelt gedacht. Auch gewisse Thätigkeiten und Verrichtungen, welche früher Gott selbst zugeschrieben wurden, werden jetzt Engeln (guten oder bösen) beigemessen, vor allem die bösen Wirkungen, welche jetzt auf Satan zurückgeführt werden (1 Chron. 21, 1; coll. 2 Sam. 24, 1); aber auch gute, wie die Sinaitische Gesetzgebung (cf. schon LXX Deut. 33, 2; cf. hebr. T.; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2; Act. 7, 53; Joseph. Ant. XV, 5, 3; Rabbinische Stellen bei Wetstein ad Gal. l. c.). — Einem andern Vorstellungskreise gehört an: die von poetischer Personifikation allmählig zur förmlichen Hypostase erhobene Weisheit, Sir. 24; Bar. 3, 9 sqq.; Sap. S. 7 sq.; auch Philo (s. u.). — γ) Den Juden in Palästina wie denen in der Zerstreuung war ferner gemeinsam die Vorstellung von der höhern Würde und Bestimmung Israel's, cf. u. a. Dan. 12, 1; Sir. 24, 7—12; Bar. 3, 36; und sämmtliche Apokalypsen von Daniel an bis zur Johannischen Apokalypse und 4. Buch Esra. — δ) Gemeinsam ist auch die Messianische Erwartung, intensiver bei den Palästinensern (cf. oben Apokalypsen), schwächer, aber auch vorhanden bei der διασπορά und selbst bei den Alexandrinern, cf. Orac. Sibyll. l. III; Sap. S. 10, 15 1 sqq. — ε) Endlich erscheint als Folge der grossen Weltbegebenheiten, in welche das jüdische Volk mehr oder weniger verwickelt wurde, eine gewisse universalistische Weltanschauung, welche zwar mit der Idee Israel's als des Gottesvolkes im Widerspruch zu stehn scheint, aber in den apokalyptischen Schriften mit letzterer so vermittelt wird, dass die grosse Völker- und Staatengeschichte als die im Rathschlusse Gottes zur Züchtigung, Prüfung und endlichen Errettung Israels liegende und geleitete Weltentwicklung betrachtet ist; und dass der erwartete Messias nicht mehr bloss als Herrscher aus dem Samen David's, sondern als übernatürlicher „Menschensohn“ angeschaut wird, der in den Wolken des Himmels kommt: Dan. 7, 13; Matth. 24, 30 Par. B. Henoch.

42. Die palästinensisch-pharisäische Theologie insbesondere macht sich durch Folgendes bemerklich: α) Durch einen sinnlich-massivern Gottesbegriff: denn obschon die Neigung zum Purismus allgemein ist, so ist dieselbe doch hier weit schwächer, und die Palästinenser ertragen noch immer weit mehr Anthropomor-

phisches und Anthropopathisches als die Hellenisten, s. Ausdrücke wie „die Hand Gottes“ (Sir. 2, 18), „der rechte Arm“ (id. 33, 6), „das Auge“ (Bar. 2, 17), „das Ohr“ (ib. v. 16) u. a. — *β*) Weit mehr als bei den Hellenisten wird hier die Beziehung zwischen Gott und den Menschen als durch Engel vermittelt gedacht, und das was oben von der Angelologie gesagt worden, gehört grösstentheils dem Palästinensischen Judenthum an. — *γ*) Vorherrschend palästinensisch ist auch die — so stark ins Neue Testament eingreifende — Dämonenlehre, welche nicht ohne Grund persischem Einfluss (Daëva's, Druhk's) zugeschrieben wird. Den Dämonen wurde Feindschaft gegen die Frommen und Schadenfreude zugeschrieben, insonderheit böse Zauberkünste und räthselhafte Krankheiten des Körpers und des Geistes; aber durch Räucherung (Tob. 6, 6. 7; 8, 2. 3) und durch Exorcismus (Matth. 12, 27; Luc. 9, 49) können sie vertrieben werden. (Das Nähere s. bei Keim, Art. „Besessene“ in Schenkel's Bibel-Lexikon.) — *δ*) Leicht erklärlich ist, dass im Palästinischen Judenthum der jüdisch-theokratische Partikularismus schärfer ausgeprägt ist als anderswo; nicht nur, weil Palästina das Mutterland der israelitischen Theokratie ist, sondern weil dieses Stammland der jüdischen Nation mehr Unglück und Bedrückung erfahren hat von fremden Völkern: man denke nur an die Kriege der Diadochen nach Alexander's Tode, wobei das jüdische Land zwischen den kriegführenden Reichen, Aegypten und Syrien, als Zankapfel mitten inne lag; man denke an die Zeiten des Antiochus Epiphanes und an den langen und erschöpfenden Befreiungskrieg, an die Zeiten des Pompejus und Herodes des Grossen; an die Römerherrschaft und die Rücksichtslosigkeit mancher Prokuratoren, und man wird die Stimmung begreifen, welche das Volk erfüllte und welche in so vielen literarischen Produkten dieser Zeit sich ausspricht, am unmittelbarsten und stärksten wohl im Psalter Salomonis. *ε*) Aus der gleichen Ursache erklärt sich auch, dass die Messianische Erwartung hier am intensivsten und ungeduldigsten war, wie die palästinensischen Apokalypsen und die öftern Aufstände beweisen. Man unterschied die vormessianische und die messianische Weltperiode (עוֹלָם הַזֶּה und עוֹלָם הַבָּא, cf. Schöttgen hor. hebr. p. 1153 sqq. = *αἴων οὗτος* und *αἴων μέλλων*, Matth. 12, 32; Eph. 1, 21; cf. Gal. 1, 4; Rom. 12, 2). — Die Zeichen der Ankunft des Messias bestehen in einer Zeit der Drangsal (עֵת צָרָה, Dan. 12, 1; חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, Mischna tract. Sota IX, 15 = *ὠδῖνες*, Matth. 24, 8), in Naturkalamitäten (4 Esr. 16, 22. 23; Matth. 24, 7; cf. Schöttgen II, 518 und 519; Matth. l. c.), politischen Erschütterungen (Schöttgen II, 505; 587; 4 Esr. 15, 5; 16, 3; Matth. 24, 6), insonderheit in Zunahme der Ungerechtigkeit und Schamlosigkeit (4 Esr. 5, 2; Matth. 24, 12. al.).

Als Vorläufer wurde auf Grund von Mal. 3, 1; 4, 5 Elias erwartet (Satzung der γραμματεῖς Matth. 17, 10). — Als die Zeiten für Palästina immer verhängnisvoller wurden, so zweigte sich von der pharisäischen Partei jene Fraction der Zeloten ab, welche von Josephus (Art. XVIII, 1, 6) geschildert wird. Nur in Palästina war eine fanatische Partei wie die der Zeloten begreiflich, wo die Messianische Erwartung von ihrer gesteigertsten Gestalt gleichsam in ihr Gegentheil umschlug. — ζ) In Verbindung mit der Messianischen Erwartung und speciell mit dem Martyrthum bildete sich die Erwartung einer leiblichen Auferstehung aus (Dan. 12, 2. 13; 2. Macc. 7, 9. 23. 29), während die Sadduzäer an dieselbe nicht glaubten, und die Essäer so wie die Alexandriner eine Unsterblichkeit der reinen, vom Körper befreiten Seele erwarteten (s. u.). — η) Gemeinsam war zwar den Palästinensischen Schriftgelehrten und den philosophirenden Juden zu Alexandrien die allegorische Schrifterklärung, aber eigenthümlich war den erstern die seltsame Verbindung derselben mit der buchstäblichsten Interpretation, von welcher sich mehrere Spuren auch bei Paulus finden, cf. einerseits Gal. 4, 21—26; 1. Cor. 10, 4, andererseits Gal. 3, 16. al. — Ueberhaupt ist der palästinensische Rabbinismus bemerkbar durch die Verbindung sinnlich-phantastischer Vorstellung mit abstractverständiger Grübelei. Der merkwürdigste Beweis hievon ist die Buchstaben- und Zahlensymbolik, die sogenannte Ghematria, von welcher die Johanneische Apokalypse (c. 13, 18) ein bekanntes Beispiel liefert, indem die Zahl 666 die Summe aus den Zahlenwerthen von קסר נרון (Kesar Neron) enthält. — (Andere Beispiele bei Schürer a. a. O. S. 447).

43. Die Alexandrinische Religionsphilosophie, deren Hauptrepräsentant Philo, ein Zeitgenosse Jesu, ist, erwies sich als das merkwürdigste Zeugniss des synkretistischen Zuges, der durch jene Zeit ging. Das formale Princip derselben ist die innige Verbindung israelitischen Offenbarungsglaubens mit der griechischen — insonderheit platonischen und stoischen — Philosophie. Grundvoraussetzung ist, dass in den heiligen Schriften Israels, ganz vorzüglich im Pentateuch, die absolute Wahrheit, die Quelle aller Wahrheit enthalten sei. Aus Moses haben alle geschöpft, welche irgendwo und irgendwann Wahres gelehrt haben. Moses und alle Propheten haben als unmittelbare und passive Organe Gottes geredet und geschrieben. — Ungeachtet dieses unbedingten Respectes vor der heiligen Schrift ist ein durchgreifender Einfluss griechischer Philosophie das andere Element dieser jüdisch-alexandrinischen Weisheit. Die Platonische hat allerdings den grössten Einfluss auf Philo gehabt, aber kaum geringer ist, wie Zeller nachgewiesen hat, der Einfluss der Stoischen Philosophie



auf ihn gewesen. Aus Platon hat er die Ideenlehre und den Satz, dass alle Tugend Nachahmung der Gottheit sei, von der Stoischen Philosophie die Lehre von den wirkenden Ursachen, von der Ertödtung der Sinnlichkeit, von den vier Cardinaltugenden geborgt. — Wie werden nun diese zwei heterogenen Factoren, der jüdische Offenbarungsglaube und die griechische Philosophie, zu Einem System verschmolzen? Einerseits durch die Annahme, dass alle griechischen Weisen ihre Weisheit von Moses gelernt haben, und andererseits durch eine unbegrenzte allegorische Erklärung der heiligen Schrift, wodurch alle massiv-sinnlichen Vorstellungen, insbesondere alle Anthropomorphismen und Anthropopatismen entfernt und gewisse Thatsachen und Personen zu Ideen verflüchtigt werden. Cf. vorzüglich C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, 1875. Das materiale Princip der Alexandrinischen Gnosis ist die Vermittlung zwischen dem transcendenten und abstracten Gott und der Realwelt, oder — wie Zeller es ausdrückt — der Dualismus von Gott und Welt, welcher eine solche Vermittlung nöthig macht. — Aus jenem formalen und diesem materialen Princip fliessen folgende Hauptideen: α) der Gottesbegriff. Gott ist nach Philo erhaben über alles Endliche und alle Beschränkung, und da jede Bestimmung eine Beschränkung ist, so ist Gott das prädicatlose Sein, ὁ ὤν oder τὸ ὄν. Alle Qualität, alle ποιότης ist von Gott zu negiren. Hierin ist aber Philo nicht consequent, denn er betrachtet Gott auch wiederum als Inbegriff und Quelle aller Vollkommenheit. Die Grundanschauung aber ist immer, dass Gott zu hoch und zu rein sei, um mit der Realwelt in unmittelbare Berührung zu treten. — β) Die Mittelwesen zwischen Gott und der Welt. In dieser Lehre tritt der synkretistische Charakter der Philonischen Gnosis am meisten hervor; denn wenn Philo als schriftgläubiger Jude die Engelvorstellung theilen muss, so ist er durch seine philosophische Bildung gedrungen, idealere Potenzen zum Behuf jener Vermittlung zu Hülfe zu nehmen. Der Platonischen Philosophie entnimmt er die Ideen, der Stoischen die wirkenden Kräfte (δυνάμεις), — wozu noch die jüdische Vorstellung von der hypostatischen Weisheit kommt. — Vor Erschaffung der Welt schuf Gott die intelligiblen Urbilder der Dinge. Diese sind aber zugleich Kräfte oder wirkende Ursachen, die Ausflüsse Gottes und Theilkräfte der allgemeinen Vernunft, die Vermittler zwischen Gott und der Welt, welche von Moses Engel, von den Griechen Dämonen genannt werden. Von diesen δυνάμεις werden besonders die δ. εὐεργετική und δ. κολαστική hervorgehoben. — Die Einheit und Wurzel dieser δυνάμεις ist der göttliche Logos. Dieser ist die Idee aller Ideen, die Kraft, welche alle Kräfte in sich begreift, — nach Mosaischem Ausdruck der Engel oder Erz-

engel, das Schöpferwort Gottes. Sofern aber die Schöpfung eine Diremtion der Einheit in die Vielheit ist, so ist der Logos das Scheidungsprincip in der Welt, weshalb Philo von einem λόγος τομεύς spricht (Quis rerum div. haeres sit IV, 62 M. Coll. Heb. 4, 12), aber auch das Princip aller Erkenntniss und aller Tugend. Er ist das Manna, das die Väter in der Wüste genossen (de profugis I, 566 Mang. Coll. Joh. 6, 32—51). Durch ihn ist nicht nur die Schöpfung, sondern auch die Erhaltung und der Bestand der Welt vermittelt (de prof. IV, 272 Pfeiff. Coll. Col. 1, 17). Er ist die Form, welche sich wie ein Siegelring allen Dingen einprägt, daher er auch als σφραγίς bezeichnet wird (de somn. V, 132 Pf. Coll. Heb. 1, 3). Er ist der Wächter der Tugend und als solcher das, was wir das Gewissen nennen. — Aber nicht nur die Beziehungen Gottes zur Welt, sondern auch die Beziehungen der Welt zu Gott sind durch den Logos vermittelt. Er ist der Hohepriester, welcher für die Menschen bei Gott intercedirt, der Paraklet, welcher die Vergebung der Sünden und die Darreichung der edelsten Güter vermittelt (Vita Mos. II, 155 Mang.). — Eine vermittelnde Potenz ist auch die göttliche Weisheit (vgl. schon Prov. 8 und 9; Hiob 28, 12 sqq.; sodann Sir. 24; Bar. 3; Sap. Sal. 7 sqq.). Das Verhältniss derselben zum Logos ist freilich nicht klar, da auf der einen Seite von ihr gesprochen wird ohne alle Rücksicht auf den Logos, auf der andern aber ihr theilweise dieselben Prädicate zugeschrieben werden wie diesem: sie ist Weltschöpferin wie dieser, das Princip der Wissenschaft und der Tugend wie dieser; sie wird mit der ἐπιστήμη identificirt, gleichwie der Logos als λογισμὸς θεοῦ dargestellt wird (cf. insonderheit de prof. Pf. IV, 365). — γ) Die Ethik Philo's gründet sich auf seine Anthropologie, welche auf dem Dualismus von Geist und Materie beruht. Die Seele ist eine der vielen göttlichen Kräfte, ein Ausfluss der Gottheit; der Leib aber als die thierische Seite des Menschen ist der Kerker der Seele, die Quelle aller Uebel und insonderheit der Sünde, welche daher dem Menschen angeboren ist. — Hieraus folgt, dass das oberste Princip der Ethik möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit ist — ein Grundsatz, in welchem Philo am meisten der stoischen Philosophie folgt. Stoisch ist auch die Tetralogie der Cardinaltugenden: φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη (Leg. Alleg. I, 56 M. al.). Möglichste Einfachheit des Lebens ist ihm eine wesentliche Aeusserung der Tugend, schon deshalb, weil sie dazu dient, die Sinnlichkeit zu ertödten und den Geist über den Körper zu erheben; daher sieht er in den Therapeuten gleichsam Ideale der Tugend (De vit. contempl). — Wenn Philo in dieser Hinsicht sich der Stoischen Lehre anschliesst, so huldigt er wieder der alttestamentlichen Anschauung, sofern er den

Menschen nicht, wie jene, an seine eigene Kraft, sondern an Gott weist (Leg. alleg. I, 60. und 131. M.). Alle Tugend stammt von Gott. — So hoch dem Philo das Wissen und die Erkenntniss steht, so ist sie ihm doch nur Mittel zur Tugend (de mutat. nom. I, 589 Mang.). Die höchste Stufe der Tugend und das Ziel der Ethik ist aber die Anschauung Gottes selbst kraft des göttlichen Geistes, der ihn zu Ekstase erhebt (Quis rer. div. haer. I, 482 M.). Für den Tugendhafte ist daher der Tod kein Unglück, sondern eine Lösung der Seele von Körper (De Abrahamo II, 37 M.).

Die Alexandrinische Religionsphilosophie hat, als ein grossentheil exotisches Gewächs, auf das Judenthum einen sehr geringen, au das Christenthum aber grossen Einfluss gehabt. Dieser ist schon in Neuen Testamente sichtbar. — Aus der reichen Literatur über di Alexandrinische Religionsphilosophie heben wir folgende Darstellunge derselben hervor: Gfrörer, Philo und die Alexandrinische Theosophie — Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie. — Zeller, die Philosophie der Griechen, Th. III Abth. 2. — Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I S. 240 sqq. (4. Aufl.). — J. G. Müller, Art. „Philo" in Herzog's REncyklopädie. — Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Band VI S. 257 sqq. — Lipsius, Art. „Alexandrinische Religionsphilosophie", in Schenkel's Bibellexikon. — Hausrath, neutestamentliche Zeitgeschichte II 126 sqq. — Siegfried, Philonische Studien (in Merx' Archiv fü Erforschung des Alten Testamentes II, S. 143 sqq.). Derselb Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Holtz-mann, Geschichte der Entstehung des Christenthums.

Uebergang.

44. Die Alexandrinische Religionsphilosophie ist nur Eine Folg der durch Alexander d. Gr. unternommenen Verbindung de Morgenlandes mit dem Abendland. Der Einfluss des Griechen-thums auf den Orient war von da an entschieden. Die engen Völker-grenzen waren durchbrochen und ein universalistischer Zug geht nun durch die Welt. — Noch von einer andern Seite tritt ei universalistisches Streben auf den Schauplatz der Geschichte: es is die Ausbreitung des Buddhismus, welcher allein unter allen vorchrist-lichen Religionen Anspruch darauf gemacht hat, eine universelle Re-ligion zu sein. Auf dem Concil zu Pâtaliputtra war nämlich be-schlossen worden, Sendboten der Buddha-Religion nach allen vie Weltgegenden ausgehen zu lassen, und weniger als hundert Jahr später — man nimmt gewöhnlich an: zur Zeit Antiochus II. un

Ptolemäus Philadelphus hat der Buddhismus die Grenzen Asiens erreicht. Das Wichtigste aber ist die Ausbreitung der Römischen Macht über die Länder Vorderasiens durch Pompejus u. A. — Ist durch das Griechenthum occidentalische Bildung, so ist durch die Römische Politik occidentalisches Recht über den grössten Theil der damals bekannten Welt verbreitet worden. Diese hat ihren einheitlichen Schwerpunkt in der Weltstadt Rom und im Römischen Imperator erhalten. Die grösseren und kleineren Völker der οἰκουμένη sind zu Provinzen des Römischen Weltreichs geworden und die Nationalgötter wandern in das Eine Römische Pantheon.

Freilich konnte dieser kolossale Bau nur auf den Ruinen der Völkerfreiheit und des Völkerglücks aufgeführt werden. Dem Makedonier Philippos war die hellenische Unabhängigkeit und seinem grossen Sohne das persische Reich und die Blüthe der Zarathustra-Religion zum Opfer gefallen. — Unter der eisernen Hand der Römischen Politik schwand vollends Alles, was die Völker als ihren Ruhm und ihr Glück zu betrachten gewohnt waren, und damit auch das Vertrauen derselben auf den Schutz und die Macht ihrer Volksgötter. Auf den Trümmern dieser realen und idealen Güter blieb nur Eine Realität übrig: das Imperium Romanum, und nur Ein Gott: der Römische Cäsar. — Was hat das Leben noch für einen Werth, wenn man Ehre, Freiheit, Glauben verloren hat? Nur eine neue Idee konnte hier Retterin sein. (Cf. die schöne Stelle in Hegel's Religionsphilosophie, 1. Ed., Band II, S. 147 sq.)

Doch schon vor diesem nationalen und politischen Untergang war ein anderer Bruch erfolgt: die gebildetste Nation der Welt bot längst das Schauspiel eines tiefen Risses zwischen der Volksreligion und dem Wahrheitsbedürfniss der Gebildetsten dar; längst hatte sich die Philosophie an die Stelle des Volksglaubens gesetzt. In der Komödie des Aristophanes und im Schicksal des Sokrates tritt noch der Conflict zwischen der Philosophie und der Volksreligion zu Tage. Die Sokratisch-Platonische Philosophie schien das religiöse sowohl als das Denkbedürfniss zu befriedigen. Aber Aristoteles wies auf den unendlichen Reichthum der Realwelt hin und baute auf diese sein philosophisches System. — Es folgten die Schulen Pyrrhon's, Zenon's, Epikur's. Neben einander lehrten alle diese Schulen, und dem Denkenden blieb die Alternative: entweder sich unbedingt an Eine derselben zu halten, oder in der Frage hangen zu bleiben: „Was ist Wahrheit?" — Dahin konnte es freilich in Israel nicht kommen: zu tief und fest war im jüdischen Volke der Glaube an den göttlichen Ursprung seiner Religion gewurzelt. Aber schon die Spaltung in Pharisäer, Sadducäer und Essäer bewies, dass die Auffassung der alten Offenbarung

eine verschiedene war. Wichtiger aber war der peinliche Widerspruc zwischen der göttlichen Verheissung und der trostlosen Wirklichkei „Wann kommt das Reich Gottes?" — „Haben ganz und gar Gott Verheissungen ein Ende?" — „Warum sind die gottlosen Heid glücklich, während die wahren Gottesverehrer leiden?" — Solche Frag beunruhigten das Volk des Einen wahren Gottes; sie drückten d Stimmung desselben aus. Mehr als irgend ein anderes Volk i Israel das Volk der Sehnsucht gewesen (Matth. 5, 3 sqq.).

Woher sollte die Antwort auf diese Fragen und Räthsel komme Wenn irgendwoher, so musste sie von da kommen, wo sowohl d Idee am reinsten und klarsten, als das Gefühl der trostlose Wirklichkeit am lebendigsten war. — Nicht von einem gewal samen Umschwung der politischen Dinge, nicht aus einem neu philosophischen System, noch aus einer synkretistischen Verschmelzu verschiedener Religionen oder Systeme, sondern einzig aus einer Offe barung, aus einer urneuen Erscheinung des Verhältnisses Gottes zu Menschen konnte sie kommen. Als der Widerspruch zwischen Id und Wirklichkeit aufs höchste gestiegen war, da war der Moment, v die Lösung des Welträthsels kam. „Als die Zeit erfüllet war, sand Gott seinen Sohn".

I. Die Religion Jesu.

Quellen: 1) Die synoptischen Evangelien, mit denen jeweilen zu vergleich die parallelen Stellen bei Justin einerseits und im Marcionitischen Eva gelium andererseits, cf. Hilgenfeld, kritische Untersuchungen über d Evangelien Justins etc.

2) Die Citate von Worten Jesu in den Paulinischen Briefen und i Jakobusbrief.

3) Die ausserkanonischen Evangelien, cf. Hilgenfeld, Nov. Testam. ext canonem receptum, vorzüglich Fasc. IV.

Vorarbeiten: 1) Die kritischen Untersuchungen über die kanonischen Eva gelien, vorzüglich von Holtzmann, Weizsäcker, Reuss, Hilge feld, Volkmar, B. Weiss u. A.

2) Die kritischen Bearbeitungen des Lebens Jesu, insonderheit v H. Ewald, Geschichte Israels, Bd. V, Schenkel, Charakterbild Je Strauss, das Leben Jesu für das deutsche Volk; Renan, vie de Jésu Pressensé, Jesus-Christ, son temps, sa vie et son oeuvre; Krüge Velthusen, das Leben Jesu; „Ecce homo, a survey of the life and t work of. J. Ch." *Th. Keim, Geschichte des Lebens Jesu von Naza 3 Bnde.; *Idem, Geschichte Jesu, 3. Bearbeitung; Wittichen, d Leben Jesu in urkundlicher Darstellung; Sevin, das Urevangelium u die ältesten Sammlungen der Aussprüche Jesu; Hase, das Leben Je neueste Ausgabe.

3) Die Bearbeitungen der neutestamentlichen Zeitgeschichte — von **Schneckenburger**, ***Hausrath**, Bd. I, und ***Schürer**, — Coll. **Sevin**, Chronologie des Lebens Jesu; ***Wellhausen**, die Pharisäer und Sadducäer.

Bearbeitungen der Lehre Jesu: Cf. vorzüglich **Reuss**, théologie chrétienne au siècle apostol. I; B. **Weiss**, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testamentes, bes. 2. Aufl. — **Wittichen**, Beiträge zur biblischen Theologie, insbesondere der synoptischen Reden Jesu, 3 Stücke.

44. Historisch-kritische Voraussetzungen.

In die so äusserst verwickelte Evangelienfrage ist hier nicht einzugehen. Hier genügt es, 1. an das Bekannte zu erinnern, α) dass das 4. Evangelium nicht als authentische Quelle der Worte Jesu dienen kann; β) dass auch unsere synoptischen Evangelien die Reden und Thaten Jesu aus zweiter und dritter Hand, d. h. durch die mündliche Tradition, durch ältere Syngraphen und durch die Auffassung und den Pragmatismus der Evangelisten selbst vermittelt, überliefern; γ) dass die Redesammlung und das *Κήρυγμα Πέτρου* die Quellen unserer Synoptiker gewesen sind; δ) dass unser kanon. Matth. neben den *ἀπομνημονεύματα* Justin's und dem Hebräer-Evangelium ein Zweig des palästinensischen Evangelienstammes ist; ε) dass das Markus-Evangelium uns den Stoff und Rahmen der evangelischen Geschichte wohl am treuesten wiedergiebt, und ζ) dass auch das Lucas-Evangelium — zumal in der grossen Einschaltung — viel ächten Stoff liefert. — 2) Ausser diesen ziemlich gesicherten Ergebnissen der historischen Kritik handelt es sich für uns um zwei Hauptfragen: a) Wo haben wir die relativ **ursprünglichste Fassung** der Worte Jesu? In dieser Beziehung gilt folgender kritischer Kanon: In **formeller** Hinsicht ist diejenige Fassung für die ursprünglichste zu halten, welche am **bündigsten** ist, während diejenigen, welche etwas Breites haben und einer Erweiterung gleich sehen, sich als abgeleitet verrathen. In **materieller** Hinsicht geben sich diejenigen Fassungen als die ursprünglichsten kund, welche **schärfer** und **paradoxer** klingen, während diejenigen, welche einen erklärenden oder mildernden Charakter haben, als spätere Modificationen anzusehen sind. — Nach diesem Kanon gemessen kann keiner der Evangelisten darauf Anspruch machen, überall das Ursprüngliche zu geben. — b) Wo haben wir den relativ **ursprünglichen Zusammenhang** der Worte Jesu? — In dieser Hinsicht bieten die Evangelisten im Allgemeinen am wenigsten Sicherheit; doch kann folgender Kanon uns ziemlich sicher führen: derjenige Zusammenhang ist der glaubwürdigste, welcher sich nicht aus dem eigenthümlichen Pragmatismus des Evangelisten erklären lässt, sondern welcher der betreffenden Rede Jesu eine **concrete und in den geschichtlichen Ver-**

hältnissen gegründete Beziehung giebt, wie z. B. Marc. 9 33 sqq.; Marc. 8, 27 sqq. — Luc. 13, 23 sqq. — 19, 11 sqq.

44 a. Diese allgemeinen Grundsätze erhalten ihr Licht erst durcl die besondere Anwendung, bei welcher aber, zumal bei dem gegen wärtigen Stand der Evangelienfrage, viel Hypothetisches übrig bleib — Beginnen wir mit der sogenannten Bergpredigt, so ist ziemlic allgemein anerkannt, dass dieselbe so wie sie bei unserm Matthäı vorliegt, vielmehr eine Sammlung kleinerer Reden und Aussprüche a eine integrirende Rede ist, nicht nur wegen der Differenzen zwische Matthäus und Lucas, sondern auch weil Manches in der Matthäu Rede bloss an den engern Jüngerkreis und Anderes an das Volk g richtet, und weil kaum anzunehmen ist, dass Matth. 5, 17 (μ νομίσητε ...) so unmotivirt im Anfang der Laufbahn Jesu gesproch worden sei und dass er so früh eine so aggressive Polem gegen die Pharisäer geführt habe. Im Ganzen wird also d Fassung bei Lucas den Vorzug verdienen, und im besondern d 1. Makarismus (c. 6 v. 20) auf grössere Ursprünglichkeit Anspru machen. Dagegen steht bei Lucas das Gebot der Feindeslie (v. 27 sqq.) ganz abrupt da, während es bei Matthäus durch d Gegensatz gut motivirt ist (5, 43). Dieser Gegensatz hat aber d Gesetzesauslegung zur Voraussetzung (v. 21 sqq.). So ist auch d Schlussgleichniss Matth. 7, 24—27. Luc. 6, 49 sq. bei Matthäus m tivirter als bei Lucas. — Das Herrngebet (Matth. 6, 9—13. Luc. 1 1—4) scheint bei Lucas sowohl mehr an seiner Stelle als im Au druck ursprünglicher zu sein. Vollends der Spruch Matth. 7, 13. 14 ste bei Matth. ziemlich abrupt da, während er bei Lucas (13, 23, 24) ein sehr passenden Zusammenhang hat. — Die lange Instructionsre an die Zwölf (Matth. 10, 5—42) ist ebenfalls ein Conglomerat v schiedener kürzerer Reden und Aussprüche, in welchem mit der I structionsrede selbst (v. 5—15, coll. Marc. 6, 7—13 u. Luc. 9, 1— 10, 1—12) spätere Aussprüche mehr eschatologischer Art und Pı dictionen der apostolischen Schicksale verbunden sind. Währe aber Marcus bloss einen kurzen Auszug der ursprünglichen I structionsrede giebt, scheint Lucas dieselbe in zwei Redactionen v gefunden zu haben, deren eine er für die Mission der Zwölf, die a dere für diejenige der Siebenzig verwerthet. — Das Zeugniss Jesu v Johannes dem Täufer wird von Matthäus (11, 7—19) und Luc (7, 24—35) beinahe ganz übereinstimmend mitgetheilt; dagegen v bindet Matthäus (12, 25—37. coll. Marc. 3, 23—30; Luc. 11, 17—2 mit Jesu Apologie gegen die Beschuldigung, als treibe er die Dämon durch Beelzebub aus, einige allgemeinere Aussprüche (v. 33), welc zweifelhaft scheinen können. — Die Zeichenforderung (Matth. 12, 3

wird von Lucas (11, 29) passender den ὄχλοις zugeschrieben, wie denn das Jonaszeichen (Matth. l. c. 40) von Lucas (11, 10) entschieden richtiger erklärt wird als von Matthäus. — Was nun die Series von Parabeln (Matth. 13) betrifft, so sind von den sieben, welche Matthäus nach einander giebt, nur zwei, die vom Säemann und vom Senfkorn, von allen drei Evangelisten, das Gleichniss vom Sauerteig auch von Lucas (13, 20. 21) bezeugt, während Marcus allein (4, 26—29) das Gleichniss vom unvermerkt wachsenden Saamen, und mit Lucas gemeinschaftlich das Gleichniss vom Licht hat, das nicht unter den Scheffel zu stellen sei (Marc. 4, 21, 22. Luc. 8, 16. coll. Matth. 5, 15. 16). Bei letzterm findet sich noch die merkwürdige Differenz, dass Matthäus sagt: λάμπει πᾶσι τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ, Lucas aber universalistisch: ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσιν το φῶς. — Die Rede über das, was den Menschen unrein mache und was nicht (Matth. 15, 3—20. Marc. 7, 5—23) ist von Matthäus bündiger mitgetheilt als von dem erweiternden Marcus. — Auch die Worte Jesu an die Syrophönicierin (Matth. 15, 26—28; Marc. 7, 27—29) klingen bei Matthäus charakteristischer als bei Marc. — Die merkwürdigste Differenz findet statt in Betreff des berühmten Bekenntnisses des Petrus, welches nach Matthäus (16, 17—19) die noch berühmteren Worte des Meisters hervorruft: „Selig bist du Simon Jona's Sohn, denn Fleisch und Blut haben es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel; und Ich sage dir: du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Gemeinde bauen . . . .“, eine Seligpreisung und Verheissung, welche sich weder bei Marcus (8, 29. 30) noch bei Lucas (9, 20. 21) findet. — Die Rede Matth. 18, 3—20 scheint wieder aus verschiedenen kleineren Aussprüchen, namentlich aus Marc. 9, 33—37; 42 sqq.; Luc. 15, 4—7 zusammengeflossen zu sein; wenigstens steht die Parabel vom verlornen Schaf bei Lucas in weit passenderem Zusammenhang als bei Matthäus und Marc. 9, 32 sqq. ist zu charakteristisch, als dass wir diese Stelle nicht für historisch und authentisch zu halten hätten. Dagegen hat die Parabel von den zwei Schuldnern mit ihrer Veranlassung (Matth. 18, v. 21—35) ganz den Stempel der Ursprünglichkeit an sich. — Die Antwort Jesu auf die Anfrage des Reichen (Matth. 19, 17; Marc. 10, 18; Luc. 18, 19) ist ohne Frage von Marcus und Lucas richtig wiedergegeben: τί με λέγεις ἀγαθόν; (Coll. Justin. Apol. I, c. 16 dial. c. Tr. c. 101), während die Fassung bei Matthäus: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ eine in den Zusammenhang nicht passende Beseitigung des Anstosses ist. Dagegen dürfte wohl das ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου . . . (Matth. 19, 19) festzuhalten sein, wie denn offenbar Matth. v. 24) (εὐκοπότερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος εἰσελθεῖν . . .) das Ursprüngliche hat gegen Marc. 10, 23. 24.

— Wie die einen ganz paulinischen Gedanken enthaltende Parab von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1—16) in dieses juder christliche Evangelium gekommen, ist schwer zu sagen. — Die Parab von den ungetreuen Weingärtnern (Matth. 21, 33 sqq. Marc. 12, 1 sq Luc. 20, 9 sqq.) hat bei Matthäus eine eigenthümliche Verschärfun indem die Pharisäer, gegen welche dieselbe gerichtet ist, die sie ve urtheilende Consequenz selbst ziehen müssen (v. 40. 41). — Di Parabel von der königlichen Hochzeit (Matth. 22, 1—14) scheint a zwei verschiedenen Gleichnissen zusammen geflossen zu sei da das eine, die Parabel vom Gastmahl, zu welchem viele eingelade worden, und an welchem nur die Armen Theil haben, (Luc. 1 16—24) wohl einer frühern Zeit, die andere von dem Gas der kein Feierkleid anhat (Matth. v. 11 sqq.) dieser spätern Zeit a gehört, wofür der Zug von denen spricht, welche die zur Hochzeit b rufenden Knechte umbrachten und dafür mit der Verbrennung ihre Stadt bestraft wurden (v. 6, 7) wenn er nicht ex eventu hinzugefügt worde ist. (?) — Hinwiederum stellt sich die Antwort Jesu auf die Anfrage de Sadduzäer wegen der Todtenauferstehung bei Matthäus (22, 29—3 gegen Marcus (12, 24—27) als die einfachere und ursprünglichere da Eben so empfiehlt sich durch ihre Einfachheit die Fassung des Worte Jesu über das grösste Gebot (22, 37—40) gegen Marcus (12, 29 sqq und insonderheit gegen Lucas (10, 25 sqq.), welcher wahrscheinlich zw Begegnisse mit einander combinirt hat. — Die Strafrede gegen die Phari säer (Matth. 23; Marc. 12, 38—40; Luc. 20, 45—47; cf. Luc. 11, 37—5 dürfte wohl von Matthäus am treuesten und an rechter Stelle wiedergegebe sein, während die Stellen Marc. 12 und Luc. 20 einem Auszug ähnlic sehen und letzterer die Hauptrede c. 11 anticipirt und an unpasser dem Ort eingeflochten zu haben scheint. — Die Lehrthätigkeit Jes schliesst nach allen Synoptikern mit der grossen eschatologische Rede (Matth. 24 sq.; Marc. 13; Luc. 21). Matth. aber gibt eine Seri von Reden, indem er mit der eschatologischen Hauptrede die Parabel von den zehn Jungfrauen, von den anvertrauten Pfunden und die Red vom letzten Gericht verbindet. Das erstere Gleichniss schliesst sic zwar gut an c. 24 an, dürfte aber doch durch das χρονίζειν des νύμφιο und das Einschlafen der Brautjungfern die spätere Hand verrather die Parabel von den Pfunden aber hat bei Lucas (19, 11—2 eine sehr passende Motivirung, während c. 25, 31—46 eher aus d judenchristlichen Tradition hervorgegangen zu sein scheint. — Di Hauptfrage ist aber: Wie haben wir es zu verstehen, dass Jesus – und die christliche Gemeinde nach ihm — seine Wiederkunft vo Himmel herab und zwar in nächster Zukunft erwartet hat (Matt 24, 29 sqq; 16, 27; 10, 23. Coll. 1. Corr. 15, 51. 52; 1. Thess. 4, 15

ie Meinung, dass Jesus nur die Zerstörung Jerusalems geweissagt ıbe, und dass alles Andere aus der Erwartung der judenchristlichen emeinde hinzugefügt worden, reicht nicht hin. Vielmehr müssen wir ıch Matth. 16, 27; 19, 28; 26, 64 annehmen, dass Jesus sich die nschauungen Dan. 27, 13. 14 völlig angeeignet hat. Wahrscheinlich ıt Jesus sich vorzugsweise dieses Bildes bedient, wenn er von der ıkunft seines Reiches spricht; aber diese Aussprüche wurden später ıchstäblich verstanden und unter der erregten Stimmung der Zeit ısonderheit vor dem Jahre 70) ausgeschmückt. — Als authentische 'orte Jesu werden daher am sichersten folgende betrachtet werden ınnen: Matth. 24, 3—8; 29—35; 36—42. Auch hier hat Marcus rweiterungen.

44 b. Wenden wir uns zu Marcus, so ist heute ziemlich all-:mein anerkannt, dass dieses Evangelium der Grundschrift im All-:meinen und was den Stoff betrifft, am nächsten steht. Auch im inzelnen bietet Marcus manches Ursprüngliche oder wenigstens riginelle dar: er giebt Worte Jesu hebräisch (aramäisch) wieder; . 3, 17; 5, 41; 7, 34; sogar im Galil. Landesdialect: 3, 17; 5, 34. r kennt gewisse Personen mit Namen: 10, 46; 15, 21. Er hat genthümliche und zum Theil gewiss historische Notizen: 3, 21; 7, —37; 8, 22—26; 9, 10; 33—37; 38—40 (= Luc. 9, 49. 50), 9, '—50. 12, 41—44 (= Luc. 21, 1—4); 14, 51. 52; — auch einige · wahrscheinlich ächte — Aussprüche Jesu, welche die Andern nicht ıben: 2, 27; 4, 26—29; 9, 40 (= Luc. 9, 50); coll. die wahrscheinlich ·sprüngliche Fassung der Einsetzungsworte des Abendmahls: 14, ?—24. — Dagegen geht man entschieden zu weit, wenn man glaubt, :arcus sei durchweg ursprünglicher; man beachte nur seine Neigung ı breiter Ausmalung, cf. u. a. 5, 25—34; 6, 20, coll. Matth. 16, 5; 4—9, coll. Matth. 15, 32—38; 8, 16 sqq., coll. Matth. 16, 5—12; , 14—29, coll. Matth. 17, 14—21 (?); insonderheit verräth die 'iedergabe mancher Worte Jesu die abgeleitete und spätere Hand: . 1, 15, coll. Matth. 4, 17; 2, 19. 20, coll. Matth. 9, 15; 7, 6—13; . Matth. 15, 3—9; 7, 29, cf. Matth. 15, 28; 8, 35, cf. Matth. 16, 25; , 1, coll. Matth. 16, 28); 10, 21, coll. Matth. 19, 21; 10, 23—25, ıll. Matth. 19, 23—24; 12, 24—27, coll. Matth. 22, 29—32; (13, 9. ;, coll. Matth. 24, 9. 11 und Luc. 12, 11. 12).

44 c. Was endlich Lucas anbetrifft, so übertrifft er nicht nur die :iden ersten durch Reichthum an Stoff, sondern bringt auch gewisse eden und Aussprüche, die bei Matthäus vereinzelt stehen, in passen-:n Zusammenhang, wie 13, 23. 24 und 19, 11 sqq. Doch findet ıch das Gegentheil statt, z. B. 6, 27 sqq.; coll. Matth. 5, 39—44; ;, 16, coll. Matth. 11, 12 sq.; ib. 17, coll. Matth. 5, 18. — Nicht

selten scheint Lucas die Worte Jesu auch in ursprünglicherer Form wiederzugeben als Matthäus, z. B. 6, 20. 21; coll. Matth. 5, 3. 6; ib. 35. 36, coll. Matth. 5, 44—48; 11, 2—4, coll. Matth. 6, 9—13; 11, 29. 30, coll. Matth. 12, 39. 40; 14, 16—24, coll. Matth. 22, 1—14; 18, 19, coll. Matth. 19, 17. — Insonderheit giebt Lucas viel lehrhaften Stoff, namentlich in der sogenannten grossen Einschaltung (9, 51—18, 14), welcher grösstentheils authentisch sein dürfte, nur dass diesem Abschnitt Vieles einverleibt ist, was gewiss nicht in die Jerusalem-Reise gehört. Am sichersten dürften in die Zeit dieser Reise fallen folgende Vorgänge und Aussprüche: 9, 51—55; 57—62; 13, 1—5; 14, 25—35; 17, 20. 21 (?); 18, 15—17; 18—27; 31—34; 35—43; 19, 1—10; 11—27. Dagegen ist es schwierig, ja unmöglich, andern — ohne Zweifel historischen — Aussprüchen Jesu, wie 10, 21—24; 11, 1—4; 5—13; 14—26; 29—32; 12, 13 sqq.; 22 sqq.; 49—53 und 54—59; 14, 15-24; 15; 16, 1—13; 19—31; 18, 1—8 — ihre rechte Stelle anzuweisen, während Luc. 13, 31 sqq. (Warnung vor Herodes) gewiss nicht in diese Reise, und 18, 9—14 vielleicht in die Tage seiner Anwesenheit in Jerusalem zu setzen ist. — Vermischung zweier verschiedener Vorgänge finden sich vor, namentlich 7, 36—50, vielleicht auch 10, 25—37. — Dass Lucas seine paulinische, heidenfreundliche Tendenz in seine Geschichtserzählung öfter hat einfliessen lassen, ist bekannt, cf. 4, 24—27; 7, 3—10 (s. v. 6); 8, 16; 13, 26. 27; 10, 1—20; 17, 11—19. Eine das religiöse Interesse sehr nahe berührende Streitfrage betrifft die Parabel vom verlornen Sohn (15, 11—32), welche Markion — wie Epiphan. (haer. XLII) bezeugt — in seinem Evangelium nicht hatte, und welche vielleicht auch Tertullian nicht las, da er wenigstens (adv. Marc. IV, 32; coll. 33) diese Emission des Häretikers ignorirte. — Es muss also zugegeben werden, dass die Frage, ob diese ausgezeichnete Parabel aus dem Munde Jesu geflossen, nicht mit Sicherheit zu bejahen ist; aber aus seinem nachwirkenden Geist ist sie jedenfalls geflossen. — Hieran knüpft sich eine der wichtigsten Fragen: Ob Jesus universalistische Anschauungen und Tendenzen verfolgt, oder ob er dem jüdischen Particularismus gehuldigt habe. Diese Frage kann indessen hier nur vorläufig beantwortet werden. Mehreres, was Lucas giebt, kommt gewiss auf Rechnung des Pauliners und nicht Jesu selbst; aber auch das judenchristliche Matthäus-Evangelium hat neben scharf particularistischen (cf. 10, 5. 6; 15, 24—26) auch universalistische Aussprüche (8, 11. 12; 20, 1—16; 21, 41—44; 24, 14; 28, 19). Nun wird freilich geltend zu machen sein, dass unser kanonischer Matthäus eine „katholische" Bearbeitung des Urmatthäus sei. Schwierig bleibt immer, dass auf das universalistische Wort Matth. 8, 11. 12 die schroff particularistische Rede

15, 24 sqq. folgt. — Ohne Zweifel hat sich Jesus über diesen Punkt nach Zeit und Gelegenheit verschieden geäussert, bis seine Erfahrungen in Jerusalem ihn zu der entschieden antitheokratischen Rede Matth. 21, 33 sq. bestimmten.

l) Geschichtlicher Hintergrund des Ideenkreises Jesu.

45. Der allgemeine geschichtliche Hintergrund des Lebens und der Lehre Jesu ist in Abschnitt I dargelegt worden. Es ist hier noch übrig, den besondern Hintergrund d. h. die Einflüsse der Zeit und des Landes auf den Geist Jesu zu zeichnen. Vor allem ist hervorzuheben die durch die Herodianische Zeit und durch den Römischen Druck gesteigerte Messianische Erwartung, welche gerade in Galiläa am lebendigsten war und hin und wieder sogar politische Aufstände verursachte. Am bedeutendsten war der Aufstand Judas des Gaulonäers, veranlasst durch den Census des Quirinius (Joseph. Ant. XVIII, 1, 1; Ant. 5, 37), welcher nach der Verbannung des Archelaos (A^0 6 oder 7 Aer. Dion.) vorgenommen worden war. Dieser Aufstand wurde unterdrückt, hinterliess aber Spuren genug, vgl. z. B. Luc. 13, 1. — Mag nun Jesus 4—6 Jahre ante Aer. Dion. geboren worden, mag er damals 6 oder 10 Jahre alt gewesen sein: jedenfalls hat Jesus dieses Ereigniss oder wenigstens den Eindruck desselben auf seine Umgebung erlebt, um so mehr, als der Anfang desselben unweit Nazareth stattfand und ohne Zweifel noch lange nachher besprochen wurde. Dies war also gewiss einer der bedeutendsten Jugendeindrücke Jesu. Was kann die Folge davon auf den heranwachsenden Knaben und Jüngling gewesen sein? Aller Wahrscheinlichkeit nach zwar nicht eine Zurückdrängung, aber eine Vergeistigung der Messianischen Idee, als einer solchen, die nicht mit Gewalt herbeigeführt, sondern mit Geduld gepflegt werden wollte. Ein anderer Eindruck kam her vom jüdischen Cultus und insbesondere von den Schriftlectionen in der Synagoge. Zwar wurden die Schriftworte von den Rabbinen mit spitzfindigen Auslegungen überladen, aber wie ein reines Gemüth aus Allem das Gute und Reine zu ziehen weiss, so insbesondere Jesu Gemüth. Ihm prägten sich gewiss die einfachen Schriftworte ein und machten auf ihn einen um so tiefern Eindruck, je reiner und empfänglicher seine Seele war. — Wir werden ferner nicht irren, wenn wir die jüdischen Parteien mit in Anschlag bringen. Zwar mochte der sadduzäische Einfluss in Galiläa sehr gering sein, und ob Jesus mit den Essäern aus eigener Anschauung bekannt ward, ist ungewiss. Desto unmittelbarer war die Berührung mit den Pharisäern, und auch die andern Richtungen konnten ihm nicht unbekannt bleiben. Die Pharisäer

werden ihm nahe gekommen sein insonderheit als die Pfleger der theokratisch-messianischen Idee, und dass er von essäischen Einflüssen nicht ganz unberührt blieb, scheint aus Spuren, wie die Lobpreisung der Armuth u. a., hervorzugehen. Jedenfalls mag es bei ihm, als er in die Jahre der Reife kam, zu einer stillen Kritik der verschiedenen Richtungen gekommen sein. Endlich war auch der Umstand für ihn von grossem Belang, dass er fern von Jerusalem, in einfachen Verhältnissen aufwuchs, dass er gerade in den kritischen Jahren unberührt blieb von den Verderbnissen, politischen Verwickelungen und Intriguen der Hauptstadt. So konnte sich seine religiöse Anlage ungehindert und unverkümmert entwickeln.

46. Doch alle diese Einflüsse und Eindrücke hätten den Charakter nicht bewirken können, den auch die schärfsten Kritiker an Jesu anerkennen und bewundern müssen, ohne eine eminente religiöse Anlage, die später mit Recht als der ihm von Kindheit an inwohnende heilige Geist, mit Unrecht aber als Folge einer besondern hyperphysischen Einwirkung auf die Maria aufgefasst wurde. Es bedarf einer solchen auch nicht, denn in der Geschichte fehlt es nicht an Analogien ausgezeichneter Söhne „dunkler Ehrenmänner". Nicht selten sind solche Anlagen auf Ahnen zurückzuführen; ja es scheint sich bisweilen der Volksgeist oder eine besondere Begabung in Einem Individuum zu concentriren, so dass ein solches die Offenbarung jenes Geistes oder dieser Begabung genannt werden kann und zugleich ein Vorbild oder Typus wird für künftige Zeiten und Geschlechter (Sokrates, Luther, — Raphael, Mozart). Solche Erscheinungen haben etwas Unerklärtes und Geheimnissvolles. — Auf Jesum angewendet, ist die Concentration des israelitischen Volksgeistes nach seiner idealen Seite, der mit Recht der Gottesgeist in Israel zu nennen ist (Jes. 59, 21) in Jesu erschienen, und diese Concentration ist, wie die Erfüllung des Alten, so die Offenbarung eines Neuen geworden. Aber nicht als ein Fertiges und Wirkliches, sondern lediglich als reale Möglichkeit, die der Entwickelung bedurfte, ist dieser Geist in Jesu gewesen, und die Entwickelung war bedingt durch die objectiven Elemente, namentlich durch die geschichtliche Situation: Jesus ist zu der Zeit in die Welt gekommen, wo er Das werden konnte und musste, was er ward; und er war geistig so ausgestattet, dass seine Zeit ihm das bieten konnte, was zu seiner Entwickelung nöthig war.

47. Das wichtigste geschichtliche Moment, das in das Leben Jesu eingriff, war das Auftreten Johannes des Täufers und die Volkserweckung, welche die Folge davon war. Seit Jahrhunderten hatte man keinen Propheten mehr gesehen noch gehört; desto tiefern

Eindruck machte das Eliasartige Auftreten des Johannes an den Ufern des Jordans mit seinem Aufruf: „Aendert euern Sinn, denn das Himmelreich ist nahe gekommen“. — Die Idee des Himmelreiches (מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם), obschon unter diesem Ausdruck im Alten Testamente nicht vorkommend, der Sache nach aus Dan. 7, 13. 14 geschöpft, war seit langer Zeit der Gegenstand der Sehnsucht Israels. Neu konnte aber das ἤγγικεν erscheinen. Woher schöpfte Johannes diese Zuversicht von der Nähe des Himmelreiches? Aus der Spannung der Gemüther? Doch aus dieser nicht allein; denn Tausende mochten diese Spannung theilen. Wohl aber hatte sich die allgemeine Sehnsucht in dem asketischen Gemüth des Johannes concentrirt und bis zur Zuversicht gesteigert. Doch nicht nur als Verkündiger des nahen Himmelreichs trat er auf, sondern als dessen Wegbereiter, und höchst passend gedenken die Evangelisten hiebei an das Wort des Babylonischen Jesajah von dem Herold, der Jhvh als dem König und Heerführer seines heimkehrenden Volkes den Weg bereiten soll (Jes. 40, 3). Aber in welcher Weise bereitet er dem Messianischen Reiche den Weg? Nicht in quietistischer Sehnsucht; eben so wenig in der gewaltsamen Weise Judas des Gaulonäers. „Thut Busse = ändert euern Sinn“. Diesen Aufruf zur Sinnesänderung bekräftigt er durch das Symbol der Taufe = des Untertauchens in den Jordan, — Anknüpfung an die Verheissung einer Lustration des Volkes in der Messianischen Zeit: Ezech. 36, 25; Jes. 44, 3. — Das Himmelreich dachte sich Johannes in alttestamentlicher Weise als ein Gericht, aber nicht wie der vulgäre Glaube als ein Gericht bloss über die Heidenvölker, sondern als eine Sichtung des Volkes selbst, als eine Scheidung der Spreu von dem Weizen (Matth. 3, 12), und die Person des Messias als den Gewaltigen, dem er nicht würdig sei die Sandalen aufzulösen, und der nicht nur mit Wasser, sondern mit Feuer taufen werde (Marc. 1, 7. 8. Matth. 3, 11). Eine sittlich-religiöse Umkehr forderte also Johannes und stellte sie zugleich in seiner Person dar, aber in asketischer Weise, als Nasiräer, als die verkörperte Busspredigt, indem er aus dem heiligen Gesetzeswillen Gottes vollen Ernst machte.

48. Den gewaltigen Eindruck, den das Auftreten des Johannes auf das Volk machte, bezeugen uns sowohl die Evangelisten als Josephus (Ant. XVIII, 5, 2). Die Leute strömten an den Jordan, um sich durch die Reinigungstaufe für das kommende Messiasreich würdig zu machen. — Auch Jesus folgte diesem Zuge und liess sich von Johannes taufen. Diese Thatsache steht um so fester, als die Urkunden uns von dem Anstoss, den dieses Factum später bei den Gläubigen erregte, und von den Versuchen, diesen Anstoss zu heben, Zeugniss geben. Matthäus erzählt, dass Johannes sich erst geweigert,

Jesum zu taufen, dass aber dieser das Bedenken des Täufers mit der Bemerkung beseitigt: es gezieme ihnen, alle Gerechtigkeit zu erfüllen (3, 15). Das Hebräer-Evangelium dagegen erzählt: nur auf die Aufforderung seiner Mutter und Brüder und gleichsam wider seinen Willen sei Jesus zur Johannestaufe gekommen (cf. Hilgenfeld Nov. Test. extra can. r. IV, 15). — Wenn aber Jesus sich von Johannes hat taufen lassen, so entsteht für uns, die weder die Relation des Matthäus noch diejenige des Hebräer-Evangeliums für genau historisch halten können, die Frage: Warum er sich der Johanneischen Busstaufe unterworfen habe. Dass er es wider seinen Willen, oder nur dem Strom der Leute folgend, gethan, ist nicht wahrscheinlich. Hat er das Bedürfniss einer Reinigung oder Sündentilgung gefühlt wie die Andern? Wenigstens die Nichterwähnung eines Sündenbekenntnisses von Seiten Jesu sollte man nicht als Beweis dagegen anführen. Hingegen glauben wir, dass Jesus das Auftreten und die Aufforderung des Täufers als eine göttliche Mahnung betrachtet habe, der sich Niemand entziehen dürfe. Gerade dass er ohne Reflexion, ob er wirklich einer solchen Lustration bedürfe oder nicht, zur Johannestaufe kommt, zeugt mehr für die Lauterkeit seines Wesens, als wenn er im Bewusstsein seiner Sündlosigkeit fern geblieben wäre. — Aber um so wichtiger und epochemachender muss für ihn das Wirken des Täufers gewesen sein.

2) Verhältniss Jesu zu Johannes dem Täufer.

49. Wenn es nach dem mit dem Johanneischen gleichlautenden Aufrufe *Μετνονεῖτε, ἤγγικεν γαϱ ἡ βασιλεία τῶν οὐϱανῶν* scheinen könnte, als betrachte sich Jesus bloss als Fortsetzer des Werkes des Täufers, so hatte er nach einiger Zeit Veranlassung, eine solche Meinung zu widerlegen und den Unterschied zwischen sich und Johannes so scharf als möglich hervorzuheben (Matth. 9, 14—17; Marc. 2, 18—22; Luc. 5, 33—39). Die Johannesjünger, zu denen sich nach Marcus auch Pharisäer gesellten, richteten die Frage an ihn, warum er seine Jünger nicht fasten lehre. Das Fasten, vom Gesetz nur für den grossen Versöhnungstag vorgeschrieben, von den Propheten zu Zeiten als Buss- und Trauergebrauch empfohlen (Joel 2, 12), von einem spätern Propheten jedoch getadelt (Jes. 58, 3—7), war zur Zeit Jesu neben dem Beten und Almosengeben eine stehende Uebung der Frömmigkeit (Matth. 6, 16 sq. Luc. 18, 12). Um so mehr fiel es auf, dass Jesus mit seinen Jüngern hier eine Ausnahme mache. — Jesus nun giebt auf jene Frage eine zwiefache Antwort. Erst zeigt er den Fragern, warum seine Jünger nicht fasten: „Fasten ist ein Zeichen der Trauer; nun aber haben meine Jünger jetzt nicht Trauerzeit, sondern Freuden-

zeit, weil der Bräutigam, der Ersehnte ihres Herzens, bei ihnen ist: folglich können sie jetzt nicht fasten". — Zwischen den Johannesjüngern und den Jüngern Jesu ist also der Unterschied, dass jene sich noch in der trauernden Erwartung, diese aber sich in der freudigen Erfüllung befinden. Dieser Unterschied zwischen den beiderseitigen Jüngern setzt aber einen entsprechenden Unterschied zwischen den Meistern voraus. — Doch Jesus bleibt nicht bei dieser Antwort stehen, sondern stellt sich auf einen allgemeinern Standpunkt: Die Frager gingen von der absoluten Geltung des Alten und Herkömmlichen — Er aber geht von der Voraussetzung aus, dass er ein Neues bringe: So wenig ein neuer Lappen auf ein altes Kleid passt, eben so wenig passt mein Neues zur alten Ordnung, noch lässt sich mein Neues gebrauchen, um die alte Ordnung der Dinge zu flicken; und so wenig der neue Wein ohne Schaden in alte Schläuche zu giessen ist, so wenig ist der neue Geist in alte Formen zu giessen. — Mit diesen Worten, mit welchen freilich Matth. 5, 17 sq. unvereinbar scheint, hat Jesus sein Bewusstsein, nicht ein Fortsetzer des Alten, ja nicht einmal ein blosser Reformator desselben, sondern der Bringer eines Neuen zu sein, aufs schärfste ausgesprochen. — Nach Luc. (5, 39) hätte Jesus noch beigefügt: „Niemand, der Alten getrunken hat, wünscht Neuen, denn der Alte ist angenehm (χρηστός)" — ein entschuldigender Grund für die, welche sich mit seinem neuen Wesen nicht befreunden können; auffallend freilich, dass das alte, asketische Wesen als mild und angenehm, sein Neues aber (siehe 7, 34) als herbe bezeichnet ist! Es scheint, dass hier von der historischen Veranlassung gänzlich abstrahirt wird.

50. In anderer Weise hat Jesus nach Matth. 11, 2—19; Luc. 7, 18—35 sein Verhältniss zum Täufer ausgesprochen. Dieser hat in seinem Verhaft von Jesu Thaten gehört und lässt ihn durch zwei seiner Jünger anfragen, ob Er der Erwartete sei, oder ob man einen Andern zu erwarten habe. — Diese Anfrage kann entweder so aufgefasst werden, dass Johannes, dessen messianischer Erwartung das Auftreten Jesu nicht zu entsprechen scheint, seinen Zweifel ausspricht; oder so, dass der Täufer, dessen frühere Bekanntschaft mit Jesu unhistorisch sei (Matth. 3, 14), jetzt erst von Jesu höre und vielmehr seinen werdenden Glauben kund thue. Doch Matth. 11, 6. Luc. 7, 23 spricht für die erste Auffassung. — Jesus nun verweist auf seine Heilsthaten, — nicht gerade auf die Wunder, denn als letzte und nicht geringste That wird die frohe Botschaft an die Armen hervorgehoben (*Πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*). Die Worte Jesu enthalten eine Anspielung auf Jes. 35, 5 und Jes. 61, 1; in der erstern Stelle giebt der Prophet eine poetische Schilderung des Glückes der

Messianischen Zeit, in welcher alles Uebel verschwinde, und die letztere Stelle drückt das Bewusstsein des babylonischen Jesaja von seinem Beruf als Heilsverkündiger aus, wobei als erstes Moment der prophetischen Mission hervorgehoben wird, frohe Botschaft zu bringen den Elenden (לְבַשֵּׂר עֲנָוִים). Jesus sieht in seiner eigenen Heilswirksamkeit die prophetischen Worte erfüllt, und der Täufer soll aus diesen Wirkungen den Schluss ziehen, dass Er wirklich der sei, der da kommen soll (*ὁ ἐρχόμενος* — הַבָּא cf. Ps. 118, 26; Mal. 3, 1). Mit den Worten *Μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλίζηται ἐν ἐμοί* deutet er an, dass Johannes an seinem stillen, anspruchslosen Wirken nicht Anstoss nehmen sollte. — Hatte Jesus hier einen leisen Tadel aussprechen müssen, so legt er nun nach dem Weggange der Johannesjünger ein ehrendes Zeugniss über den Täufer ab, ohne dabei den Unterschied zwischen diesem und sich zu verschweigen, — und zwar so, dass er v. 7—15 die rechte Bedeutung desselben hervorhebt und dann v. 16—19 zeigt, wie die grossen Persönlichkeiten der Zeit ein kleines Geschlecht finden. — Zwischen Matthäus und Lucas findet die Differenz statt, dass nach den Worten „der Kleinere im Reiche Gottes ist grösser als er“ — Matthäus die Worte hat: „Seit den Tagen Johannes des Täufers“ u. s. w. und: „Alle Propheten und das Gesetz haben bis auf Johannes geweissagt“ u. s. w., Lucas aber: „Alles Volk und die Zöllner liessen sich taufen, die Pharisäer und Gesetzlehrer aber“ u. s. w. — wir folgen hier dem Text des Matthäus als dem originellern. — Jesus fragt also das Volk, Was es denn eigentlich gesucht habe, indem es zu Johannes strömte? einen Propheten? Ja vielmehr etwas Grösseres als einen Propheten! denn er ist es, von dem das Wort (Mal. 3, 1) vom Boten und Wegbereiter gilt; denn unter den Menschenkindern ist keiner grösser als Johannes, der Vorläufer; doch ist der Kleinere im Messiasreiche (in der neuen Ordnung der Dinge) grösser als er (der Grösste in der alten Ordnung). Seit den Tagen Johannes des Täufers wird das Himmelreich mit Gewalt erstrebt (*βιάζεται*)*), und die Gewaltsamen reissen es an sich (so gross ist der Eindruck von dem Bussprediger!) Alle Weissagungen des Alten Testaments reichen bis auf Johannes, auf den die Weissagung des letzten Propheten geht, und — recht verstanden — ist er der Elias, der da kommen soll (Mal. 4, 5). — Aber welcher Contrast zwischen Ihm und diesem Geschlecht! Dieses will nur spielen und

*) Dass *βιάζεται* hier nicht heissen kann „leidet Gewalt“, noch „wird mit Zeloten-Eifer erstrebt“, geht aus der Intention der Rede hervor, welche das Lob des Johannes aussprechen will; auch könnte in keinem der beiden Fälle von den *βιασταῖς* gesagt werden: *ἁρπάζουσιν αὐτήν*.

die Andern sollen nach seiner Pfeife tanzen: aber weder Johannes, der strenge Asket und Bussprediger, noch der Menschensohn, dieser milde und gesellige Mann, können es ihm recht machen! Und doch ist die göttliche Weisheit*) (die in dem Täufer und mir erschienen ist) als recht anerkannt worden (*δικαιοῦν* wie Luc. 7, 29) von Seiten ihrer Angehörigen". — In dieser Rede hebt Jesus das Uebereinstimmende sowohl als das Differirende zwischen sich und dem Täufer hervor: das Uebereinstimmende, sofern beide in engster Beziehung zum Himmelreich (v. 9—14) und sofern beide als Unverstandene in ihrer Zeit dastehen (v. 16—19); das Differirende; sofern der Kleinere (*μικρότερος*) im Neuen Messiasreiche grösser ist als der, welcher der Grösste ist im Alten Bunde; so hoch steht der Neue Bund über dem Alten! — ferner, sofern Johannes sich durch asketisches Leben, Jesus dagegen durch heitere Geselligkeit und liebende Herablassung zu den Zöllnern und Sündern auszeichnet.

3) Die leitenden Ideen Jesu.

α) Das Himmelreich.

Cf. Schürer, der Begriff des Himmelreiches aus jüdischen Quellen erläutert. (Jahrbb. f. prot. Theol. J. 1876, H. 1).

51. Der Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם) oder *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (מ׳ יהוה) kommt im Alten Testamente nicht vor; dagegen beruht der Begriff auf der alttestamentlichen Idee des Volkes Gottes (s. oben § 30), auf dem realistischen Begriff des Saamens Abrahams und dem idealistischen Begriff eines heiligen, gottgeweihten Volkes; aber auch darauf, dass die Macht der grossen Weltreiche eine höhere als bloss nationale Erscheinung des Gottesreiches, namentlich eine himmlische, zu erfordern schien (Dan. 7, 13. 14). Aus dieser prophetischen Idee konnte der Begriff und Ausdruck „Himmelreich" (מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם) erwachsen. Doch scheint ein anderer Umstand noch unmittelbarer dazu beigetragen zu haben, den Ausdruck „Himmelreich" statt „Reich Gottes" zu einem gangbaren zu machen, nämlich die Scheu vor dem Aussprechen des Namens Jhvh, wofür nebst Elohim und Adonai auch die Ausdrücke מָקוֹם und שמים beliebt wurden (cf. Schürer l. c. S. 178 sqq.). Wenigstens muss neben dem Ausdruck מלכות אל der andere מ׳ השמים zur Zeit Jesu gang und gäbe gewesen sein. Für den Gebrauch des Ausdrucks *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, der nur bei Matthäus, aber bei diesem mehr als 30mal vorkommt, sprechen

*) Prov. 8 und 9; Sap. 7 sq.; Bar. 3; insonderheit Sir. 4, 11. – Anklänge an apokryph. Stellen auch Jac. 5, 6; Joh. 6, 35 al.

gute Gründe:. 1) ist der Ausdruck „Gott des Himmels“ im späte
Judenthum ganz gebräuchlich, anfangs hauptsächlich bei den Könige
von Persien (Esra 1, 2; Neh. 1, 4. 5; 2. Chron. 36, 23), aber auc
im Munde der Juden selbst (chald. אֱלָהּ שְׁמַיָּא), Dan. 2, 18; Esra
11. 12; θεὸς τοῦ οὐρανοῦ Tob. 10, 12 al. Ja man setzte שָׁמַיִם (οὐρανὸ
geradezu für „Gott“: Dan. 4, 23; 1. Macc. 3, 60; 4, 10; coll. Lu
15, 18; 20, 4. 2) Je mehr die Danielische Vorstellung (7, 13. 1
in's Bewusstsein des Volkes überging und auch von Jesu angeeign
wurde, desto näher lag es, sich des Ausdruckes βασιλεία τῶν οὐραν
zu bedienen. Er dürfte sich Ausdruck und Vorstellung um so eh
angeeignet haben, als ihm die Verkehrtheit und Gefährlichkeit d
politisch-theokratischen Tendenz der Messianischen Erwartung ei
leuchten musste, so tief er auch selbst von der Messianischen Id
durchdrungen war.

52. War Jesu Begriff des Reiches Gottes derselbe wie der j
dische (cf. oben § 41)? oder wenn nicht, worin unterschied er si
von diesem? — Abgesehen von den fanatischen oder politischen Vo
stellungen, die er fern von sich hielt, war ohne Zweifel seine A
schauung im Allgemeinen dieselbe wie die jüdische, sofern diese ei
religiös-nationale war. Auch ihm war das Himmelreich ein solch
das sich vor allen Dingen und wesentlich in Israel verwirklichen soll
Auch er war erfüllt von dem grossen Gegensatz zwischen der Ho
nung und dem wirklichen Zustand des Volkes, und nichts lag ih
ferner, als der kühle Indifferentismus der Sadduzäer oder gar d
Liebäugelei der Renegaten mit dem griechisch-römischen Heidenthu
Das Gefühl, dass auch im Volke selbst Vieles nicht war, wie es se
sollte, und dass ihm eine gründliche, sittlich-religiöse Sinnesänderu
noththue, theilte er mit allen Bessern in Israel, hauptsächlich n
Johannes dem Täufer. — Dagegen unterschied sich seine Anschauu
vom Himmelreich sogar von derjenigen der aufrichtig Frommen d
Volkes, indem diesen doch die sittlich-religiöse Wiedergeburt d
Volkes stets unzertrennlich mit der politischen Befreiung verbund
ja theilweise durch dieselbe bedingt war (Luc. 1, 68—80). Ihm war vi
mehr umgekehrt die äussere Freiheit und Wohlfahrt durch die Sinn
änderung bedingt (Matth. 5, 5; coll. Luc. 13, 1—9). Ein Hauptunt
schied zwischen ihm und dem Volke war, dass diesem das Rei
Gottes lediglich der Gegenstand seiner Wünsche war, ihm aber d
Hauptgewicht auf die Fähigkeit und Würdigkeit für dasselbe fi
Wenn aber zwischen ihm und den Unverdorbenen im Volke ein
bemerklicher Unterschied war, so war ein noch weit grösserer zwisch
ihm und den Vertretern des orthodoxen Judenthums: ihm waren gera
diese Zaddikim die Verkehrten, die von Gott und seinem Reic

Entferntesten; ihr äusserlicher Legalismus, ihre casuistische Haarspalterei, ihre Selbstgerechtigkeit und fromme Ostentation, welche auf Zöllner und Sünder hochmüthig herabsah, war ihm nicht weniger ein Stein des Anstosses, als ihnen seine anscheinend religiöse Laxheit und sein Umgang mit den verachteten Menschen. Und doch waren jene gerade die, welche am eifrigsten das Reich Gottes zu bauen meinten und von dem Volk um ihres Eifers und strengen Lebens willen für die wahrhaft Frommen gehalten wurden. Dies deutet hinauf den tiefen Unterschied zwischen ihrem Begriff des Gottesreiches und dem seinigen. In ihm wurde die rein ethische Idee des Himmelreiches von der legalistischen an's Kreuz geschlagen.

54. Seine eigenthümliche Lehre vom Himmelreich trägt Jesus vorzugsweise in Gleichnissen vor. Diese sind von ihm zweifelsohne gelegentlich, wie der Anlass und Zuhörerkreis es mit sich gab, vorgetragen worden, und es will ohne Willkür nicht gelingen, allen einzelnen Parabeln ihren Ort anzuweisen, so wenig als aus denselben einen systematischen Begriff des Gottesreiches zusammenzusetzen. Nur nach den verschiedenen Gesichtspunkten lassen sich die betreffenden Parabeln ordnen. — Doch beachten wir zuerst den Stoff, aus welchem er seine Vergleichungen genommen hat, so ist es fast ausnahmslos das Berufs- und Geschäftsleben, wie es ihm in seinem Lande vor Augen kam, — das Fischerleben (Marc. 1, 17 Parall.; Matth. 13, 47—50), das Leben des Ackerbauers (Marc. 4, 3—9 Parall.; 26—29; Matth. 13, 24—30; 44), des Weinbauers (Matth. 20, 1—16; 21, 38—41 Parall.; Luc. 13, 6—9. Coll. Joh. 15, 1—6), des Hirten (Luc. 15, 4—6. Coll. Joh. 10, 1—18); aber auch das Leben des Kaufmannes (Matth. 13, 45. 46), des Wechslers (Luc. 19, 11—27), des Oekonomen (Matth. 18, 23—35; Luc. 16, 1—8), das gesellige Leben des reichen und vornehmen Mannes (Luc. 14, 16—24; coll. Matth. 22, 1—14), ein Hochzeitsfest (Matth. 25, 1—13; 22 l. c.), Naturvorgänge (Marc. 4, 30—32 Parall.; 26—29) u. s. w. — Aus diesen mannigfaltigen Stoffen, welche Jesus für die Veranschaulichung der höchsten Wahrheiten verwendete, geht hervor, wie er nicht nur den verschiedensten Verhältnissen des Lebens seine Aufmerksamkeit schenkte, sondern auch den gewöhnlichsten Vorgängen eine Beziehung auf das Höhere und Höchste ablauschte, — eine Sinnigkeit, welche wir nur dann zu würdigen vermögen, wenn wir die Person Jesu ächt menschlich auffassen; und zugleich eine lebendige, von allem asketischen Spiritualismus und Dualismus entfernte Auffassung der höchsten Verhältnisse. Auch die Form seiner Lehrart ist beachtenswerth: oft zwar sind seine Aussprüche kategorisch, wie in der Bergpredigt, aber ebenso oft wendet er sich an das Denkvermögen und

eigne Urtheil seiner Zuhörer, sei es, dass er ihnen zumuthet, aus seinen Gleichnissen die Lehre zu abstrahiren, sei es, dass er sich des Argumentes a minori ad majus (Matth. 12, 11. 12; Luc. 11, 5—13 = 13, 15. 16; 15, 4—10; 16, 8—10; 18, 1—8), oder des Arg. a majori ad minus (Marc. 2, 8—10 Parall.) bediene, oder dass er durch ein Arg. ex absurdo die gegnerische Meinung widerlege (Marc. 2, 18—20 Parr.; 3, 23—26 Parr.), oder dass er durch ein Arg. e contrario die Zuhörer veranlasse, den Schluss selber zu ziehen (Luc. 16, 1—8; 18, 1—8; coll. 11, 5—13), oder dass er sie durch eine dem Gleichniss angehängte Frage zu solchem Schluss geradezu nöthige (Luc. 10, 36. 37; Matth. 21, 28—31; 21, 40. 41, doch coll. Marc. und Lucas). — Cf. über die Gleichnisse Jesu: Wessenberg, die Parabeln und Gleichnisse des Herrn vom Reiche Gottes; Lisco, die Parabeln Jesu, exegetisch und homiletisch bearbeitet; Thiersch, die Gleichnisse Christi, nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung betrachtet; Stier, die Reden des Herrn Jesu; Trench, notes on the parables of our Lord, 4. Ed.; Unger, de parabolarum Jesu natura, interpretatione, usu etc. — Drummond, the Engravings of the N. Test. or the parabolic teaching of Christ. — J. Blackwood, lectures on the parables of our Saviour. — *van Koetsveld, de Gelykenissen van den Zaligmaker. — Nippold, die Gleichnissreden Jesu.

55. Welches ist nun aber die Lehre, welche er in diesen Bildern vorträgt, und welches sind die Gesichtspunkte, welchen er den Begriff des Himmelreiches unterstellt? Wir bemerken vorerst, dass in den einen Parabeln das Reich Gottes als Makrokosmos, in andern als Mikrokosmos erscheint, d. h. dass dort das Reich Gottes ein Institut oder ein Gut ist, für welches die Menschen sind, hier als ein Gut, welches für den Menschen ist. Zur ersten Kategorie gehören die Parabeln vom Fischernetz (Matth. 13, 47—50), vom Gastmahl (Luc. 14, 16—24 und Matth. 22, 1—14), von den anvertrauten Pfunden (Luc. 19, 11—27; Matth. 25, 14—30). Die Parabel vom Fischernetz, derjenigen vom Unkraut verwandt, hat mit dieser die Idee der Mischung der Guten und Bösen im αἰων οὗτος, und der Scheidung im αἰών μέλλων gemein, ist aber von derselben verschieden, sofern im erstern Gleichniss die Guten und Bösen dualistisch als Saat des Menschensohnes und des Teufels, im letztern aber die Bösen, auf deren Ursprung nicht reflectirt wird, als von dem Einen Netz, d. h. von dem Einen missionirenden Evangelium gesammelt ererscheinen, bis beide in der συντέλεια τοῦ αἰῶνος geschieden werden. Das Himmelreich erscheint in dem letztern Gleichniss unter dem doppelten Gesichtspunkt einer Missionsanstalt und eines Gerichtes,

jene gehört dem αἰων οὑτος, dieses dem αἰων μέλλων an. — Die Parabel vom Gastmahl stellt das Reich Gottes als Theilnahme an den Gütern des Herrn dar, zu welchen Viele eingeladen sind. Nach Lucas ist der Grundgedanke näher der, dass es im Reiche Gottes nicht die Reichen und Angesehenen, sondern die Geringen und Verachteten seien, welche an demselben Theil haben, — nach Matthäus aber, der die Bestrafung der Prophetenmörder einmischt und den fremden Zug von dem Gast, der kein Feierkleid anhat, beibringt, die Idee die des Gerichtes über die, welche den Ruf Gottes entweder durch offenbare Verachtung, oder durch unwürdiges Erscheinen gering achten. Matthäus hat entweder zwei Parabeln mit einander vermischt, oder die Berufung der Zöllner und Heiden durch die Bestrafung des ohne Feierkleid erscheinenden Gastes zu mildern gesucht. — Die Parabel von den zehn Jungfrauen, freilich nur von Matthäus (25, 1—13) bezeugt, schliesst sich hier an, indem sie das Himmelreich unter dem Bild eines Hochzeitsfestes und den Herrn des Himmelreiches als den Bräutigam darstellt (cf. Marc. 2, 19 sqq.; Joh. 3, 29), wobei aber die Lehre des Gleichnisses die Einschärfung der Wachsamkeit und Bereitschaft für die Parusie ist (cf. auch Matth. 24, 36 bis 50; Luc. 12, 35—46). — Die Parabel von den anvertrauten Pfunden zeigt das Reich Gottes als ein Arbeiten für den Herrn nebst endlicher Rechenschaft und Ablöhnung, welche letztere darin besteht, dass den Getreuen Viel anvertraut wird. — Diesen Gleichnissen, welche das Himmelreich als das Allgemeine den einzelnen Menschen überordnen, stehen diejenigen gegenüber, welche das Reich Gottes als ein Gut für den Menschen darstellen und dieses Gut dem Menschen gleichsam unterordnen. Es gehören hieher die kleinen Gleichnisse von dem verborgenen Schatz (Matth. 13, 44) und von der köstlichen Perle (ib. 45. 46). Beide haben das mit einander gemein, dass sie das Himmelreich als ein grosses Gut bezeichnen, für dessen Erwerb Alles hinzugeben sei. Sie differiren aber darin, dass an dem einen Ort dieses Gut zufällig gefunden wird und zwar in des Menschen Arbeitsfeld; und dass an dem andern das höchste Gut gesucht und erst nach langem Suchen gefunden wird, — zwei Fälle, von denen jeder in der Erfahrung begründet ist.

56. Eine andere Frage ist, ob Jesus zufolge das Himmelreich ein plötzlich erscheinendes oder ein allmählig sich entwickelndes sei. Eines der bedeutendsten und zugleich das am entschiedensten bezeugte Gleichniss ist das vom Säemann, das gleichsam typisch an der Spitze der Parabel-Sammlung steht: Matth. 13, 3—9; Marc. 4, 3—9; Luc. 8, 5—8. Der allbekannte Vorgang des

Säen's und des in der Verschiedenheit des Bodens gegründeten un gleichen Ergebnisses ist ihm Bild der Verkündigung des Gottesworte und des ungleichen, in der Verschiedenheit der Menschenherzen ge gründeten Erfolges desselben. In der anschaulichsten und einfachste Form ist hier die tiefste Psychologie enthalten und zugleich die Ide ausgedrückt, dass es nicht nur auf das Säen, resp. auf die Verkü digung und Verbreitung des Wortes Gottes, sondern auch auf d Erdreich, resp. auf die innere Beschaffenheit der Hörer und Empfäng ankomme. Auf die Frage, ob diese Beschaffenheit eine objektiv determinirte oder zugleich eine verschuldete sei, wird hier nicht weit reflektirt. Immerhin ist hier das Reich Gottes als ein durch die beid Faktoren bedingtes und sich entwickelndes vorausgesetzt. Sonst find sich bei ihm selbst Andeutungen beiderlei Art: Marc. 4, 26—29*) : die unbemerkbare Allmähligkeit des Wachsthums des Gottesreich geradezu die Lehre des Gleichnisses, eine Lehre, welche der jüdisch Erwartung direkt entgegengesetzt ist, aber für die Jünger, welche : der Geringheit und Unscheinbarkeit des gekommnen Gottesreich Anstoss nehmen konnten, ein Trost sein sollte: wie der Landma der innern Kraft des Samens vertraut, der unbemerkt und oh menschliche Beihülfe gross wird und Frucht bringt, so sollen sie d innern Kraft des geistigen Prinzips vertrauen, das in derselben Wei wächst und Frucht des ewigen Lebens bringt. — Klassisch ist d kleine Gleichniss vom Senfkorn (Marc. 4, 30—32; Luc. 13, 18. 1 Matth. 13, 31. 32). Wenn in der Parabel Marc. 4, 26 sqq, das U bemerkbare des Wachsthums der Grundgedanke ist, so zeigt die P rabel vom Senfkorn die Grösse dieses Wachsthums aus dem so klein Anfang. Das kleine Senfkorn bedeutet nicht gerade das Individuu Jesus, das im Verhältniss zur christlichen Kirche so klein ist, no die Kleinheit der ersten Christengemeinde, sondern überhaupt d kleinen Anfang, und mit Unrecht hat man unter den Vögeln, welc in den Zweigen der Senfstaude nisten, die bekehrten Heiden ve standen, während dieselben nur ein ausmalender Zug sind, um d Grösse der ausgewachsenen Pflanze zu veranschaulichen. — In ander Weise deutet das Gleichniss vom Sauerteig (Luc. 13, 20. 2: Matth. 13, 33) die allmählige Zunahme des Reiches Gottes an, nämlich d allmählig die Masse der Menschen und Verhältnisse durchdringen Kraft, womit gelehrt wird, dass das neue Prinzip nicht bestimmt is sich ausserhalb und getrennt von der Welt zu entwickeln. — Diese

*) Ich sehe keinen zureichenden Grund, um die Authentie dieses Gleic nisses zu bezweifeln; im Gegentheil spricht die tiefe Sinnigkeit des Gleichniss für seinen Ursprung im Geiste Jesu selbst.

Aussprüchen gegenüber stehen jedoch andere, welche von dem Reich Gottes als einem plötzlich erscheinenden sprechen: Matth. 10, 23; 16, 27; Lucc. 12, 45 sqq., 17, 24—36; Marc. 13, 14—27; Matth. 24, 27—31; Lucc. 21, 27. 28. (Cf. unten *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*). Als solches will es in Wachsamkeit und Beständigkeit erwartet sein, und dies um so mehr, weil man Tag und Stunde nicht weiss: Luc. 12, 45. 46; 17, 31. 32; Marc. 13, 32—37; Matth. 24, 13. 42 sqq., 25, 1—13. (Cf. unten l. c.). — Beides, das allmählige Wachsthum und die Entscheidung am Ende der Tage findet sich indess verbunden: Matth. 13, 24—30; Marc. 4, 26—29, wo letztere unter dem Bilde der Erndte dargestellt ist: coll. Luc. 19, 11—27; Matth. 25, 14—30, wo sie als Rechenschaft erscheint. — Anderswo aber, wie Marc. 4, 30 sqq.; Matth. 13, 33, ist eine solche Vermittlung nicht statthaft. Wie Jesus beiden Anschauungen hat Raum geben können, darüber sind nur Vermuthungen gestattet, cf. unten § 59.

57. Eben so findet ein Unterschied statt, indem an den einen Stellen das Reich Gottes als ein schon gegenwärtiges, an den andern als ein erst zukünftiges bezeichnet wird. Als gegenwärtig und bereits gekommen verkündigt es Jesus vorerst in der Antwort an Johannes den Täufer (Matth. 11, 3 sqq.; Lucc. 7, 22 sqq.; coll. L. 4, 18—21). Von Luc. 4, l. c. wird freilich wegen der unrichtigen Stellung der Scene in Nazareth und wegen der Unwahrscheinlichkeit einer Provokation des jüdischen Nationalgefühls, wie v. 25—27, vor der Hand Umgang zu nehmen sein. Desto sicherer ist die andere Stelle, über welche cf. § 49. Unzweifelhaft gibt Jesus hier dem Täufer zu verstehn, dass die Zeichen der Messianischen Zeit wirklich geschehen und der Menschensohn nicht erst zu erwarten, sondern schon da sei. Ist aber der Menschensohn da, so ist das Reich Gottes gekommen, denn wo solche Heilswirkungen geschehen und wo namentlich den Elenden (den עֲנָוִים) frohe Botschaft gebracht wird, da ist das Reich Gottes. Vgl. ferner Matth. 12, 28; Luc. 11, 20. Der angeführte Ausspruch ist ein Theil der Apologie gegen die pharisäische Beschuldigung, dass er die Dämonen durch den obersten der Dämonen austreibe. Nachdem er die Beschuldigung der Pharisäer ad absurdum geführt und ihnen nur die Alternative gelassen, entweder einen Unsinn zu behaupten oder zugeben zu müssen, dass er die Dämonen durch Gottes Macht austreibe*), so zieht er daraus den Schluss: *εἰ δὲ ἐγὼ ἐν δακτύλῳ θεοῦ* (Matth. *ἐν πνεύματι θεοῦ*) *ἐκβάλλω τὰ δαι-*

*) *Ἐν δακτύλῳ θεοῦ* (Luc.) ist vielleicht ursprünglicher als *ἐν πνεύματι θεοῦ*, obwohl letzteres den schärfern Gegensatz bietet zu *δαιμόνια*.

*μόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.**) Das charakteristische Merkmal des Reiches Gottes ist die Ueberwindung des Dämonenreiches; wo also das Dämonenreich geschädigt und besiegt wird wie hier, da ist das Reich Gottes gekommen *ἐφ' ὑμᾶς* = auf euch herab. — Auch die Parabeln vom Säemann und vom Unkraut setzen das Dasein des Himmelreiches voraus, sofern das Ausstreuen des Wortes Gottes die That des Menschensohnes und das Zeichen des Reiches Gottes ist. — Am unverhohlensten aber hat Jesus die Diesseitigkeit und Gegenwärtigkeit des Gottesreiches ausgesprochen Luc. 17, 20. 21: Pharisäer geben der allgemeinen Spannung der Gemüther Ausdruck mit der Frage: Wann kommt das Reich Gottes? Jesus beantwortet, wie oft, die Frage nicht sowohl nach ihrem Wortlaut als nach dem Sinn, aus welchem sie geflossen ist, nämlich nach der Aeusserlichkeit der Erwartung und sagt: *Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως*, d. h. so, dass es beobachtet werden könnte; *ἰδοὺ γάρ, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* — d. h. nicht: „inwendig in euch", sondern: „unter euch, in eurer Mitte",**) ein Gedanke, womit Joh. 1, 26 zu vergleichen ist: Er ist in ihrer Mitte, folglich ist das Reich Gottes in ihrer Mitte. — Mit dem letztern Ausspruch bildet freilich das Nachfolgende (v. 24—32) einen grellen Contrast: „Wie der Blitz wird der Menschensohn an seinem Tage sein. Vorher aber muss er viel leiden und verworfen werden von diesem Geschlecht". (Diese Verknüpfung der Parusie mit Jesu Leiden auch c. 12, 49. 50.) „Und wie in den Tagen des Noah und in den Tagen des Loth die Menschen mitten in ihrem gewöhnlichen Treiben und in ihrer Sicherheit von der Katastrophe überfallen wurden, so wird es auch an dem Tage geschehen, an welchem der Menschensohn geoffenbart wird: da wird man nicht Zeit haben, nach Hause zu gehn, um noch seine Habseligkeiten mitzunehmen. Jeder säumende Rückblick wird verderbenbringend sein. . . ." — Der Widerspruch zwischen v. 20 und diesen eschatologischen Worten — falls diese hier wirklich an ihrer rechten Stelle sind — scheint durch die Erwägung aufgehoben zu werden, dass ersterer Ausspruch an die Pharisäer, letztere Rede an die Jünger gerichtet ist: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch d. h. in Mir, an den ihr glauben sollt!" und auf der andern Seite

---

*) *Φθάνω* hier wohl nicht in der verallgemeinerten Alexandrinischen Bedeutung, sondern „unvermuthet kommen, bälder kommen als man erwartete".

**) *Ἐντός τινος* heisst zwar in der Regel „inwendig in etwas (in jemandem)" dieser Sinn wird aber hier durch den Zusammenhang verboten. Auch ist die Bedeutung „innerhalb — in mitten" nicht ganz ohne Beispiel, cf. Xenophon's Anab. II, 10, 3: . . . *ἐντὸς αὐτῶν καὶ χρήματα καὶ ἄνθρωποι ἐγένοντο*; Thuc. VII 5: *ἐντὸς τῶν τείχων*; coll. Joh. 1, 26: *μέσος ὑμῶν*.

„Die volle Offenbarung des Reiches Gottes steht noch bevor, auf deren Krisis ihr (Jünger) euch gefasst machen müsst.“ (Doch reicht dies nicht aus zur Erklärung des Unterschiedes zwischen den zwei Gesammtanschauungen überhaupt, coll. namentlich Matth. 11, l. c.; 12 l. c.; Luc. 17. 21; mit Matth. 6, 10; Luc. 11, 2; Matth. 24 Parall. und 25, 1——13 (S. §. 59).

58. Nach der jüdischen, wesentlich auf der alttestamentlichen Weissagung beruhenden Erwartung sollte das Reich Gottes ein Zustand einer um so grössern Wohlfart, Freiheit und Freude sein, je schwerer der Druck war, unter welchem das Volk lebte; es war der Gegenstand des sehnsüchtigsten Wunsches, welcher sich bei Vielen zur Ungeduld steigerte. Wie verhielt sich Jesus zu dieser Vorstellung? — Einerseits war sie auch die seinige; schon die Makarismen bei Luc. (6, 20. 21) zeugen dafür, zumal wenn das *νῦν* Jesu eigener Gedanke war, denn alsdann ist mit den Worten *μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε. μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε* eine Umkehrung der Verhältnisse angedeutet; doch ist die Fassung der Makarismen bei Matth. (5, 3—10) so, dass in den seliggesprochenen Zuständen selbst gleichsam die Anlage zu der verheissenen Seligkeit enthalten ist. Am deutlichsten ist dieses in den Makarismen *μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι κληρονομήσουσι τὴν γῆν — μακ. οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην — μακ. οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι τὸν θεὸν ὄψονται* (cf. das Nähere hierüber unten). Als ein Zustand der Freude und Herrlichkeit wird das Himmelreich ferner an allen den Stellen angeschaut, wo es unter dem Bild eines Gastmahls oder einer Hochzeit dargestellt wird (Luc. 14, 16—24; Matth. 22, 1—14; 25, 1—12). Jedenfalls ist es ein Gegenstand des Wunsches und des Gebetes (*ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου*). — Indem aber Jesus erkannte, wie das Volk das Gottesreich nur in sinnlich-egoistischer Gesinnung herbeiwünschte, wie fern aber sein Sinn von demjenigen war, welcher der Natur des Himmelreichs entspricht, so führte er ihm ernstlich zu Gemüthe: es komme nicht nur darauf an, dass das Reich Gottes komme und da sei, sondern wie man es a u f n e h m e; dies ist die Intention des Gleichnisses vom Säemann. Oder er zeigte, wie in der Parabel von den anvertrauten Pfunden (Luc. 19, 11—27; Matth. 25, 14—30), das Reich Gottes sei nicht Lohn und Wohlleben, sondern Arbeit für den Herrn und Treue im Kleinen (cf. auch Luc. 16, 10), so sehr, dass auch der L o h n in nichts anderem bestehe als in der Anvertrauung von Mehrerem. Auf diese treue Anwendung des Anvertrauten bezieht sich auch das wahrscheinlich ächte, obwohl nur vom Hebräer-Evangelium aufbehaltene Wort: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* (cf. Hilgenfeld's N. T. extra can. IV, 17). — Dass das Reich Gottes

nicht dazu angethan sei, den Ehrgeiz zu befriedigen, musste er m
als einmal selbst seinen Jüngern einschärfen, indem er ihnen zur
schämung ein Kind vorstellte und sagte, dass man ohne Kinder
nicht hineinkomme (Marc. 9, 34—36; 10, 14. 15; Matth. 18,
und insonderheit, indem er den Zebedaïden, welche nach den er
Plätzen im Messiasreiche trachteten, zu verstehn gab: es handle
hier zunächst nicht um Ehre und Herrlichkeit, sondern um ei
Leidenskelch, und sodann den Gegensatz zwischen dem Reich
Welt, in welchem allerdings Ehre und Macht gelte, und dem R
Gottes hervorhob, in welchem der Kleinste und Demüthigste
Grösste sei, gleichwie der Menschensohn selbst nicht gekommen
sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzuge
als *λύτρον* für Viele (Matth. 20, 25—28; Marc. 10, 42—49).

58. Eine der wichtigsten Fragen ist, ob Jesu Begriff des Rei
Gottes partikularistisch oder universalistisch gewesen
— Diese Frage ist um so schwieriger zu beantworten, je verschied
sich unsere Quellen zu derselben verhalten. Lukas ist seines I
linismus wegen hier nur mit grosser Vorsicht zu benutzen, doch tra
die Stellen 9, 51 sqq. (excl. die unächten Worte v. 55, *ὁ γὰρ
τοῦ ἀνϑρ . . . σῶσαι*) und 14, 16—24 ganz den Stempel der Aecht
und Glaubwürdigkeit. — Markus scheint zwar universalistische
klänge zu haben (1, 38; cf. Luc. 4, 42—44; 7, 31—37: der Stur
in der Dekapolis), hat aber nicht nur die harten Worte an
Syrophönizierin mit Matthäus gemein, sondern lässt die Geschi
vom Hauptmann zu Kapharnaum weg. Matthäus endlich lässt Je
einerseits entschieden partikularistisch erscheinen (10, 5. 6; 15,
bis 28), gibt aber andererseits die Erzählung von dem Centurio
Kapharnaum nebst den entschieden universalistischen Worten (8, 10—
lässt Jesum sagen (24, 14), das Evangelium vom Reich werde vor
Parusie in der ganzen *οἰκουμένῃ* verkündigt werden, und lässt
Auferstandenen den Jüngern den bekannten Auftrag geben, alle Vö
zu Jüngern zu machen (28, 19), — von der Parabel von den Arbei
im Weinberg (20, 1—16) zu schweigen. — Am räthselhaftesten bl
immer, wie Jesus, nachdem er sich Matth. 8, 10—12 so heidenfreu
lich geäussert, 15, 24. 26 die kananäische Heidin so hart anla
konnte. — Das Wahrscheinlichste ist, dass Jesus sich allerdings
verschiedenen Gelegenheiten verschieden ausgesprochen, dass
unser katholischer Bearbeiter des ursprünglichen Matthäus in ekle
scher Weise das judaisirende Element mit dem ethnisirenden comb
und ohnehin keine chronologische Ordnung befolgt habe. — Als
schichtliches Ergebniss wird sich folgendes herausstellen: Jesus st
von vornherein auf dem partikularistischen Standpunkt des Ju

thums oder besser: des Alten Testamentes; dabei ist das vorgeschrittene sittliche Bewusstsein, wie es in Beziehung auf die Pflicht der Menschenliebe schon Hillel ausgesprochen (cf. Pirke Aboth.), in vollem Maasse das seinige gewesen, und endlich ist höchst wahrscheinlich, dass in dem Grad, als er Erfahrungen von heilsbegierigen und empfänglichen Heiden machte und als er die Corruption des Volkes und seiner Vertreter inne geworden war und das Verhängniss der „heiligen" Stadt voraussah, sein Partikularismus sich zum Universalismus erweiterte. — Von dieser Einsicht aus werden nun Jesu beglaubigtste Aussprüche ihr Licht erhalten: 1) Jesus stand von vornherein auf dem Standpunkt des Israelitischen Partikularismus, vorerst sofern ihm das Mosaische Gesetz als ein göttliches und unvergängliches feststand (Matth. 5, 17 sq.; Luc. 16, 17) und als er auch später, ja bis an sein Ende, dasselbe ehrte (Matth. 8, 4; Luc. 17, 14) und als Israelit mit seinen Jüngern das Passah feierte (Marc. 14, 12. 16 sq.; Matth. 26, 17—19; Luc. 22, 7—9; 15); ferner und insonderheit, indem er sich als den Retter „der verlorenen Schafe Israel's" betrachtete und auch seine Jünger zu diesen wies (Matth. 10, 5. 6; 15, 24. 26); den Gegensatz zwischen den Kindern der Theokratie und den Heiden festhielt (l. c. und Parall. bei Marc.), und endlich indem er die eschatologische Weltentwicklung ganz vom Mittelpunkt des theokratischen Landes aus anschaute (Marc. 13; Matth. 24; Luc. 21; cf. Matth. 10, 23; 16, 28; 19, 20. Doch cf. unten die Lehre von den letzten Dingen). — 2) Jesus stand ganz auf dem Standpunkt des vorgeschrittenen sittlichen Bewusstseins, das die Liebe als das höchste Gebot kennt (s. schon Hos. 6, 6; Deut. 6, 4. 5) und dehnte dieses bis auf einen Punkt aus, wo es in seiner consequenten Anwendung den Partikularismus durchbrechen musste (Matth. 5, 43—48). Coll. unten „Gerechtigkeit des Himmelreiches". — Doch aus diesem Grundsatz die praktischen — den theokratischen Standpunkt überschreitenden — Consequenzen zu ziehen, überliess er der Zukunft und beschränkte sich darauf, im engern Kreise die Scheidewand zwischen den „Gerechten" und den „Sündern" zu durchbrechen (Matth. 9, 9—13 Parall.; Luc. 15). — 3) Der Partikularismus Jesu ist durch die Erfahrung vom Glauben heidnischer Personen modificirt worden (Matth. 8, 5—12; 15, 21—28). Wir bemerken, dass die betreffende Initiative keineswegs von Jesu selbst ausging, sondern dass er sich in diesen Fällen passiv verhielt; denn er verwunderte sich über den Glauben des Centurio (Matth. 8, 10), und der kananäischen Frau gab er anfangs gar kein Gehör. Aber der erstere Fall bewog ihn nicht nur zur bereitwilligen Hülfe, sondern sogar zu dem Ausspruch, dass Heiden vom Orient und Occident dem theokratisehen Volke zuvor-

kommen werden im Himmelreich (11—12); und von dem Glaub
der Kananäerin, die sich nicht nur durch die Weigerung des Her
nicht hatte abwendig machen lassen, sondern selbst das harte W
von den „Hündlein" zu ihren Gunsten ausgelegt hatte, besiegt, wi
fahrte er ihr mit den Worten: „O Weib, gross ist dein Glaube;
geschehe wie du willst" (v. 28). — Der Widerspruch zwischen Matth
10—12 und 15, 24 sq. dürfte auf folgende Weise zu heben sein: I
Centurio zu Kapharnaum war kein eigentlicher Heide, sondern
Proselyte des Thores; um so eher gewährte Jesus ihm die Hü
und die Vielen vom Morgen und vom Abend befassen wohl auch
jüdische διασποϱά unter sich; die Kananäerin dagegen ist eine Hei
und der Heidin als solcher willfahrte er nicht, aber der glauber
starken Heidin verweigerte er nicht seine Hülfe. Uebrigens ist
Vorgang mit dem Centurio zu Kaphernaum wohl bedeutend später
setzen, als dies durch die evangelische Erzählung geschieht, denn
Wort Οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσϱαὴλ τοσαύτην πίστιν ϑὗϱον setzt doch ol
Zweifel eine längere Erfahrung von der Glaubenslosigkeit des jü
schen Volkes voraus. — 4) Auch die Betrachtung des Verder
nisses und die Voraussicht des Verhängnisses Jerusalei
(Matth. 23, 37. 38; Luc. 13, 33—35, von diesem zu früh angese
konnte nicht verfehlen, eine veränderte Anschauung vom Gottesre
insofern hervorzurufen, als dieses nicht mehr als mit der jüdiscl
Theokratie identisch noch Jerusalem als der Ausgangspunkt des Mess
reiches betrachtet werden konnte. Darauf bezieht sich die Parabel v
Gastmahl (Luc. 14, 16—24; insonderheit Matth. 22, 1—14). Wenn
annehmen dürfen, dass im Matthäus-Gleichnisse zwei Lehrreden
sammengeflossen seien, so wird als ursprüngliche Parabel eine
Lucas l. c. gleichlautende, nur mit bestimmter Beziehung auf
Königssohn, anzusehen sein. Klarer würde die Parabel von den
beitern im Weinberg (Matth. 10, 1—16) die Berufung und Gleich
rechtigung der Heiden aussprechen, wenn wir versichert sein könn
dass sie aus dem Munde Jesu geflossen wäre. Offenbar ist in dersel
die gleiche Idee ausgesprochen wie Rom. 9, 30—33: die Israel
sind die Erstberufenen und daher scheinbar die Erstberechtigten; a
die Spätberufenen, die Heiden, welche ohne Rechtsanspruch sich
fach auf die Güte des Herrn verliessen, sind nicht nur gleichen Loh
theilhaftig, sondern die Ersten geworden, während die Erstberufe
nicht nur keines Vorrechts theilhaftig, sondern um ihres Rechts
spruchs und Murrens willen die Letzten wurden.

59 α). Eine wichtige Frage ist, wie sich Jesus das Verhältn
seines Reiches zu den Verhältnissen der wirklich
Welt gedacht habe. Nicht wenige Aeusserungen finden sich, die

Reich Gottes im Gegensatz gegen Familie, Berufsleben und Staat darzustellen und auf einer dualistischen Weltanschauung zu beruhen scheinen. α) Verhältniss zur Familie. Cf. Marc. 3, 31—35 Parall. Seine Mutter und Brüder wollen Ihn sprechen, können aber nicht zu Ihm gelangen; Er entgegnet auf ihre Anmeldung: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? Wer irgend den Willen meines Vaters im Himmel thut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter". — Ferner Luc. 9, 59. 60 Parall., wo er Einem, der ihm nachfolgen soll, verwehrt, seinem eben verstorbenen Vater die letzte Ehre zu erweisen. Matth. 10, 37: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht werth, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht werth", — und noch stärker Luc. 14, 26: „Wer zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Frau, Kinder, Brüder, der kann nicht mein Jünger sein". — Allerdings stellt Jesus die Geistesverwandtschaft höher als die Blutsverwandtschaft und die Pflicht gegen Gott höher als die Familienpflicht; es ist jedoch hier überall die Collision zwischen beiden Verhältnissen vorausgesetzt. Abgesehen von einer solchen und an sich gilt ihm die Familienpflicht als heiliges Gottesgebot; cf. Marc. 7, 10—12 Parall. Hier hält er den Satzungen der Pharisäer das fundamentale Gottesgesetz „Ehre Vater und Mutter" entgegen; nennt unter den Geboten, die er dem Reichen vorhält (Marc. 10, 19 Parall.), auch dieses „Ehre Vater und Mutter", und stellt den laxen Ehescheidungs-Grundsätzen der Pharisäer nicht nur das Mosaische Gebot, sondern das ursprüngliche und gottgeordnete Verhältniss zwischen Mann und Frau entgegen (Marc. 10, 5—9 Parall.). — β) Verhältniss zum Berufsleben. Er beruft nicht nur die zwei ersten Jüngerpaare von ihrem Erwerb und Privatgeschäft (Marc. 1, 16—20 Parall.), sondern auch den Zöllner Levi (Matthäus) von seinem Amtsgeschäft ab (Marc. 2, 13. 14 Parall.). Er tadelt die Martha, die ihren Hausgeschäften obliegt und lobt die Maria, welche sich um dieselben nicht bekümmert, sondern nur seiner Rede zuhört (Luc. 10, 11—22) und führt (Luc. 14, 18. 19) in der Parabel vom Gastmahl drei Geladene ein, von denen der Erste sich entschuldigen lässt, weil er einen Acker gekauft habe und hingehn müsse, ihn zu besehn; der Andere, weil er fünf Paar Ochsen gekauft und sie besehen müsse; und der Dritte, weil er sich verheirathet habe. — Was nun die Berufung der Fischer betrifft, so scheint es nicht, dass sie als Jünger ihr Gewerbe schlechthin aufgegeben hätten, wenigstens werden sie in der Ueberlieferung als demselben gelegentlich noch obliegend vorgestellt (Matth. 17, 27; Joh. 21). Schwieriger ist die Berufung des Zollbeamten; diese scheint — und nicht mit Unrecht — auf der Voraussetzung zu beruhen, dass dieses

antinationale und zu unredlichem Gewinn verlockende Geschäft mi dem Beruf zum Reiche Gottes unvereinbar sei, — schliesst übrigens nich aus, dass Levi sein Amtsgeschäft zuerst in Ordnung gebracht habe. — Der Vorgang mit Martha und Maria wird häufig missverstanden; Jesu sagt zu Martha: *Μάρθα, Μάρθα, μεριμνᾷς κ. τυρβάζῃ περὶ πολλά, ἑνὸς δ ἐστιν χρεία* ... Das Gewicht des Gedankens liegt auf der Antithes zwischen *περὶ πολλά* und *ἑνός*, zwischen der unruhigen Vielgeschäf tigkeit der Einen und der gesammelten Richtung auf das Eine be der Andern. — Wenn endlich Jesus (Luc. 14, l. c.) die um ihr irdi sches Geschäft Besorgten als die sich vom Himmelreich Ausschliesser den darstellt, so ist leicht einzusehen, dass jene Geschäfte nicht un aufschiebbar und die betreffenden Pflichten (*ἔχω ἀνάγκην*) nur Schein pflichten waren, wie es deren überhaupt viele gibt. — Mithin wir nicht der Beruf an sich, sondern nur das Berufsgeschäft, insofern e mit der Berufung zum Himmelreich in Collision kommt, diesem dualistisch entgegengesetzt. Dass Jesus nicht das Berufsleben an sich verachtet und verwirft, geht klar hervor aus dem Gebrauch, den er von den verschiedensten Berufen und Beschäftigungen in seinen Gleichnissen macht, und aus der Art, wie er dieselben als Sinnbilder der mancherlei Beziehungen des Gottesreiches auffasst. Insbesondere sind ihm das Fischergewerbe und der Acker- und Weinbau Bilder desselben, aber auch das Handels- und Wechselgeschäft (s. o. § 53). — *γ*) Der Staat. Wir wundern uns nicht, wenn Jesus vom Hofleben und von den Grossen der Erde mit wenig Respekt redet, cf. Matth. 11, 8; 20, 25; Luc. 13, 32; — wie er aber über das Institut des Staates gedacht hat, lässt sich daraus nicht erschliessen. Dagegen ist er einmal veranlasst, über das Verhältniss des Staates zur jüdischen Theokratie ex officio sich auszusprechen (Marc. 12, 13—17 Parall.): Pharisäer und Herodianer finden sich bei ihm ein — jene als Wächter der jüdischen Theokratie, diese als Hüter des Römischen Staatsrechts — mit der Frage: ob es erlaubt (*ἔξεστιν* — nicht: ob man verpflichtet) sei, dem Cäsar Abgabe (Census) zu entrichten oder nicht. Die Frage war eine verfängliche, denn sagte er Ja, so ward er als Verächter der jüdischen Theokratie verdächtigt (cf. 1 Sam. 8, 7; 12, 12); sagte er Nein, so erschien er als Feind des Römischen Staates. Er nun sagte weder Ja noch Nein, sondern hiess sich einen Denar vorweisen, die Geldmünze, in welcher der Census bezahlt werden musste. „Wessen ist das Bild und die Umschrift?“ fragt er; sie können nur antworten: „des Cäsar“. Seine Antwort ist: „So gebet dem Cäsar was des Cäsar's (das Geld) und Gott was Gottes ist, das Herz (cf. Marc. 12, 30 Parall.; Deut. 6, 5). — Was folgt aus dieser Antwort in Bezug auf das Verhältniss des Römischen Staates zum Reich Gottes? Nicht sowohl dass

beide Institute getrennte Dinge seien, — denn die Voraussetzung der Frage war die Unvereinbarkeit beider; folglich musste die Tendenz der Antwort sein: die Pflichten gegen beide seien wohl vereinbar und daher Staat und Reich Gottes zwar unterschieden, aber nicht Gegensätze.

60. Mit dem Gesagten scheint auch die neuerdings aufgeworfene Frage, ob die Anschauung Jesu vom Gottesreiche sich mit der Zeit verändert habe, im bejahenden Sinne beantwortet. Indess ist damit die Frage noch keineswegs erledigt, denn theils bezieht sie sich nicht nur auf die Differenz zwischen dem Partikularismus und Universalismus, theils dürfen auch die Aussprüche der letztern Art nicht einseitig urgirt werden. — Die Frage ist nicht nur die, ob Jesu Anschauung mit der Zeit universalistischer geworden sei, sondern sie ist auch mit Rücksicht auf andere Incongruenzen aufgeworfen, denn 1) sagt Jesus einerseits, er sei keineswegs gekommen, die alte Ordnung aufzulösen, andererseits erklärt er, seine Neue Lehre sei kein Flicklappen für das Alte, und sein Neuer Geist sei nicht in die alten Formen zu giessen; 2) betrachtet er auf der einen Seite das Himmelreich als ein allmählig sich entwickelndes, auf der andern Seite als etwas wie ein Deus ex machina erscheinendes (cf. oben § 56). Bezeichnen diese Differenzen einen Unterschied in der Zeit? Wir behaupten: der im vorigen Paragraph angezeigte Fortschritt zum Universalismus ist nicht in der Weise zu übertreiben, dass dieser (exc. Matth. 20, l. c.) mit dem paulinischen identisch, oder dass es bei Jesu zu einem Bruch mit seinem israelitischen Bewusstsein gekommen wäre; denn neben universalistischen Stellen kommen selbst aus der letzten Zeit Aeusserungen vor wie die an die bevorstehende Zerstörung des Tempels anknüpfende eschatologische Rede, der Messianische Einzug in Jerusalem, die Passahfeier, welches alles das spezifisch jüdische Bewusstsein Jesu zu beurkunden scheint: Also Partikularistisches neben Universalistischem! — Um uns auf den richtigen historischen Standpunkt zu stellen, von welchem allein die Frage zu beantworten ist, muss die zwiefache Bemerkung vorausgeschickt werden, a) dass die Evangelisten (zumal Matthäus, aber auch Lukas) keine chronologisch geordnete Lebensgeschichte Jesu geben, aus welcher das Vorher und Nachher der Aussprüche Jesu sicher beurtheilt werden könnte, und dass Markus, der den Gang der Ereignisse am treuesten wiedergiebt, so arm an Lehrreden ist, dass es sehr schwer hält, die von den beiden andern Evangelisten überlieferten Reden und Aussprüche bei ihm unterzubringen; b) dass — wenn auch ein realer Widerspruch in der Anschauung und Denkweise Jesu nicht anzunehmen ist — es doch Jesu fern lag, seine Aussprüche so zu fassen, dass dieselben als

Momente eines einheitlichen Begriffs betrachtet werden könnten, so
dern dass er seine Anschauungen und Aussprüche der jedesmalig
Veranlassung und dem jeweiligen Zuhörerkreis anpasste. — Die Unt
schiede sind also nur zum Theil und nicht ganz und gar auf Re
nung der zeitlichen Veränderung zu setzen; Jesus konnte einmal
Meinung entgegentreten, als ob er das Alte umstürzen wollte, und
demselben Stadium seines Lebens die Meinung widerlegen, als mü
er sich an das Alte, auch wenn es nur herkömmliche Sitte sei, anl
quemen (Marc. 2, 18—22). Dies konnte er um so mehr, als ihm
Quintessenz des Gesetzes nicht die jüdische Satzung noch das Ce
monialgesetz, sondern das Sittengesetz war (cf. Matth. 5, 21—48;
12; 22, 37—39; cf. 15, 1—9 Parall.). — Dass ihm die allmähl
Entwicklung des Himmelreiches mit dessen einmaliger und entsch
dender Offenbarung nicht schlechthin im Widerspruch stand, geht
den Gleichnissen Matth. 13, 24—30; 47—50; Marc. 4, 26—29 her
Diese beiden Anschauungen gehören also keineswegs verschiede
Perioden an. Dagegen ist sehr wahrscheinlich, dass er im frühern
namentlich Galiläischen — Stadium das Reich Gottes vorzugswe
unter dem stillen und friedlichen Bild einer Saat und eines Saam
korns, in der spätern — Judäischen — Periode, in der sich A
mehr und mehr zum Kampf anliess, vorherrschend als Katastrop
als Gericht geschaut hat: cf. Marc. 4, 3—8; 26—29; 30—32, mit
1—9; 13; Luc. 17, 22—37; Matth. 25. — Ueber die Inkongru
zwischen Luc. 17, 20. 21 und 22 sqq. cf. oben § 56. — Ueber das V
hältniss der partikularistischen zu den universalistischen Aeusserun
(§ 58) ist hier nur noch zu bemerken, dass Jesus bei aller Einsi
in die universelle Bestimmung des Gottesreichs **sein** Wirken u
seine Bestimmung stets auf den engen Kreis des Israelitismus b
schränkt hat. Dies ist kein Mangel, sondern ein Vorzug, denn
engen Kreise concentrirte sich die höchste Kraft, und das Neue Prin
musste sich erst in seiner **kleinen** Sphäre entfalten.

β) Die Gerechtigkeit des Himmelreiches.

Cf. **Diestel**, die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testament (Ja
bücher f. deutsche Theologie, Bd. V, S. 173 sqq.). — **Ritschl**, die Le
von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 101 sqq. und 112 sqq.

61. Das Wort *δικαιοσύνη* (צְדָקָה) hat im Munde Jesu wesentl
keine andere Bedeutung als im Alten Testament. Der alttestamentli
Begriff von צְדָקָה ergibt sich 1) aus der Etymologie: die Rad. צָ
heisst „gerade sein, richtig sein", — ziemlich gleichbedeutend mit ר
und entgegengesetzt den Wörtern עקש עול עוה, welche das Krum

Gewundene ausdrücken. Diese sittliche Bedeutung von צדק und צדקה herrscht Ps. 23, 3; Jes. 33, 15; coll. Lev. 19, 36 vor. Die übergetragene Bedeutung „Geradheit, Richtigkeit im Denken und Handeln" ergibt sich von selbst aus der Grundbedeutung und ist sowohl im Hebräischen als in den verwandten Dialekten die vorherrschende. — Näher bestimmt sich der Begriff von צדקה 2) aus dem Sprachgebrauch. — Das Wort hat zwar eine nahe Beziehung zum Gericht (מִשְׁפָּט) und zur richterlichen Thätigkeit Gottes: Ps. 89, 15; 97, 2; Jerem. 11, 20; 12, 1; Deut. 16, 18. Dagegen wird an den vielen Stellen, wo von Vergeltung die Rede ist, wie Ps. 28, 3—5; 34, 16 sqq.; 73, die Zedek oder Zedakah nicht erwähnt, wohl aber bezieht sich Gottes Zedakah durchgehends auf das Heil der Menschheit (Ps. 31, 2; 65, 6; 143, s. al.) und wird insofern oft mit חֶסֶד verbunden (Ps. 36, 11; 103, 17 al.), oder mit יְשׁוּעָה (Ps. 98, 2; 24, 5; 51, 16, insonderheit im Deuterojes.). Ueberhaupt hat die Zedakah Gottes weit mehr Bezug auf die Frommen als auf die Gottlosen (cf. Ps. 69, 28; 89, 17; 98, 2 al.), wie denn der Zorn Gottes niemals aus seiner Gerechtigkeit abgeleitet wird. Was nun die menschliche Gerechtigkeit betrifft, so hat צַדִּיק zwar im Pentateuch (Ex. bis Deut.) eine juridische Bedeutung: Exod. 23, 7. 8; Deut. 16, 9; 25, 1. Anders in der Genesis: 7, 1; cf. 6, 22; 75 (Noah); 18, 23—28 (Loth, opp. רשע); 15, 6 (Abraham), wo sein Vertrauen auf Gott zwar nicht die Zedakah selbst ist, aber ihm von Gott als Gerechtigkeit „angerechnet wird". Dass das Vertrauen auf Gott wesentlich zur Zedakah gehört, erfahren wir aus Ps. 16, 23, 62, 91, 131 al. Eben so gehört dazu die Freude am Gesetz des Herrn: Ps. 1, 1; 19, 8 sqq.; 119, insonderheit v. 2. 10. 11. 47. 70. Vorzüglich werden die Zaddikim mit den Jescharim (den Geraden, Aufrichtigen) zusammengestellt: Ps. 7, 10. 11; 32, 11; 33, 1; 64, 11; 119, 7. — Hieraus geht hervor, dass im Alten Testament der Begriff der Zedakah und das Verhältniss zum Gesetz keineswegs blosse Legalität ist, cf. Ps. 52, 10. 11; 119, 66 al., und eben so wenig mit sklavischer Furcht oder Lohnsucht verbunden: Deut. 9, 4—8; Hos. 6, 6; Jes. 1, 10—17; Mich. 6, 8; Ps. 50, 14. 15. al. — Die Zedakah bezeichnet aber auch, und nicht am wenigsten, das rechte Verhalten zum Nächsten: Hauptstelle ist hier Ps. 15: „Wahrheit reden und nicht verläumden, Halten des Eidschwurs, Meidung des Wuchers und der Bestechung!" Cf. auch Ps. 7, 4. 5 (nicht Böses mit Bösem vergelten), Ps. 37, 21; 41, 2 (Erbarmen), 1 Sam. 24, 7 sqq. (Grossmuth). — Eine Veränderung erleidet die Idee der Gerechtigkeit in der nachexilischen und nachprophetischen Zeit (Esr. Neh. Chron.): „Die Gesetzestreue verläuft in levitisch-kirchlichen Pedantismus, der Glaube in regelmässiges Formelgebet und reiche Opferspenden, die

Demuth in willkürliches Fasten, die Barmherzigkeit in ostentatorische Almosengeben, das Vertrauen auf die Bundesgnade in geistlichen Adelsstolz. Andererseits steigert sich die Vorstellung von der Würd des Gerechten: er ist Gottes Sohn und ihm ist als Lohn Unsterblich keit, Auferstehung und ewiges Leben gewiss. Aus einer Combinatio beider Reihen von Merkmalen erwächst der pharisäische Begriff de menschlichen Gerechtigkeit" (Diestel). — Vergleichen wir mit der Gesagten Jesu Idee der Gerechtigkeit, so sehen wir, dass dieselb im Gegensatz gegen die kirchlich-legalistische des Pharisäismus un spätern Judenthums, im Allgemeinen übereinstimmt mit der Idee d prophetischen Zeit, nur dass sie bei ihm noch geistiger und bestimmt ist. Aus der Hauptstelle Matth. 5, 20 (coll. sqq.) ist zu ersehen, da Jesus unter der *δικαιοσύνη* die Uebereinstimmung mit dem Gese Gottes versteht, und sowohl die Antithese gegen die Pharisäer un Schriftgelehrten, als die nachfolgende Gesetzesauslegung setzen ausser Zweifel, dass ein inneres, aufrichtiges Verhalten zu dem geisti verstandenen Gesetz gemeint ist. — Matth. 6, 33 („Trachtet am erste nach dem Reich Gottes und seiner, d. h. Gottes Gerechtigkeit ...' zeigt, dass diese Gerechtigkeit ein Gegenstand, und zwar der vo nehmste Gegenstand des Trachtens sein soll, statt des Trachtens na der täglichen Nahrung, um welches sich sonst das Anliegen der Me schen bewegt. Der Genitiv *αὐτοῦ* (*θεοῦ*) bedeutet wohl nicht „d von Gott geschenkte" *δικαιοσύνη* (Euthym. — Meyer), sondern die vo Gott verlangte, ihm adäquate *δικαιοσύνη*.*) Dagegen streitet nic Matth. 5, 6; denn das „Hungern und Dürsten" ist wesentlich nich anderes als das Trachten (*ζητεῖν*), nur mehr nach der Seite d Affektes als des Willens. — *Δίκαιοι* heissen bei ihm übrigens thei dieselben, welche es der alttestamentlichen Idee nach wirklich sin Matth. 10, 41; 13, 17; 23, 29. 35 (cf. Dan. 12, 3, wo die Märtyrer genannt werden), theils in ironischem oder polemischem Sinne di welche sich für *δίκαιοι* halten und dafür gelten: Matth. 9, 13 Paral 23, 28; Luc. 15, 7; 18, 9, — im Gegensatz gegen die Verlornen un *ἁμαρτωλοί*.

62. Die Hauptstelle ist Matth. 5, 20 sqq., welche sowohl u ihres Inhaltes im Einzelnen als um ihres trefflichen Zusammenhang willen für einen integrirenden Bestandtheil der Spruchsammlung un für authentisch zu halten ist. Auf das Verhältniss zu v. 17—19 nehme wir hier noch eben so wenig Rücksicht als auf die Frage, waru

*) Die paulinische Antithese von *δικαιοσύνη θεοῦ* und *ἰδία δικαιοσύνη* ist de synoptischen Reden Jesu gänzlich fremd, denn die *δικαιοσ.* verdienen Wollende sind nicht identisch mit Matth. 9, 13; Luc. 18, 9.

unsere Stelle bei Lucas fehle. Dass die Worte Ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη .... an die Jünger als Candidaten des Himmelreichs gerichtet sind, leidet keinen Zweifel, eben so wenig, dass sie bei Jesu schon eine Erfahrungserkenntniss von der brüchigen δικαιοσύνη der γραμματεῖς κ. Φαρισαῖοι voraussetzen, weshalb diese Rede wohl später zu setzen ist. — Worin die Mangelhaftigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer besteht und in welcher Hinsicht die δικαιοσύνη der Jünger besser sein soll, geht aus dem Folgenden hervor. Gemeinsame Voraussetzung Jesu und der Pharisäer ist zwar die תּוֹרָה, aber entgegengesetzt ist die Auffassung und Befolgung beider: „Nicht nur nicht tödten, sondern auch den Zorn und das Wort des Hasses meiden, das zum Todtschlag führen kann (v. 21. 22). Nicht nur das Opfer genau und vorschriftmässig darbringen, sondern es mit der Gesinnung darbringen, welche die Versöhnung mit Gott sucht und daher versöhnlich ist gegen den Nächsten (23. 24). Bei Streithändeln willfährig sein, was schon die Klugheit gebietet, wie vielmehr die göttliche Weisheit (25. 26). Nicht nur nicht ehebrechen, sondern auch die aufkeimende böse Lust meiden, und eher sich einen schmerzlichen Verlust auferlegen, als einen steten Anreiz zur Sünde haben (27—30). Nicht die gesetzliche Erlaubniss zur Ehescheidung auf gesetzliche Weise benutzen, sondern die Ehe unverletzlich und heilig bewahren (31. 32). Nicht nur nicht falsch oder leichtsinnig schwören, sondern gar nicht schwören und das einfache Ja oder Nein so heilig sein lassen wie einen Eid (33—37). Nicht nur das jus talionis gesetzmässig beobachten, sondern lieber Unrecht leiden als Böses mit Bösem vergelten (38—42). Nicht nur den Freund lieben, sondern auch die Feinde lieben und auf diese Weise Kinder des Vaters im Himmel werden (43—48).*) Ueberall der Gegensatz gegen den blossen Legalismus und die Einschärfung einer Gesetzeserfüllung aus dem Grunde der Gesinnung. Das Gesetz nicht nur befolgen wie ein bürgerliches Gesetz, sondern als das Gesetz des heiligen Gottes und Herzenskündigers! Es ist sehr bemerkenswerth, dass in diesem ganzen Stück Jesus nicht das Verhalten gegen Gott, sondern das Verhalten gegen die Menschen als die zum Reiche Gottes befähigende δικαιοσύνη hervorhebt; nur im Anfang und am Ende wird auf das Verhältniss zu Gott Bezug genommen, im Anfang (v. 23 sq.), indem gezeigt wird, welche Opfer

*) Dieses ist ein universalistischer Gedanke, mit welchem Jesus nicht nur über den jüdischen, sondern über den Standpunkt der antiken Religionen überhaupt hinausgeht. Nur der Buddhismus macht hier eine Ausnahme, ermangelt jedoch des religiösen Grundes (cf. v. 45). — Anklänge an diesen Gedanken finden sich jedoch bei Pind. Pyth. IX, 95; Soph. Antig. 523; M. Antonin. VII, 70, aber ohne die Worte Jesu von ferne zu erreichen.

Gott gefallen, und am Ende, indem er den Nachweis gibt, dass man „Söhne des Vaters im Himmel" werden solle und wie man es werde. — Streitig ist aber in diesem Abschnitt 1) ob der Dativ τοῖς ἀρχαίοις (v. 21. 33) das Objekt oder das logische Subjekt von ἐῤῥήθη ist. Letzteres kommt zwar auch im Neuen Testament nicht selten vor, aber niemals bei Verbis des Redens; zudem muss das Subjekt des 1. Hemistichs dem Subjekt des 2. (ἐγὼ) und eben so das Objekt des erstern dem Objekt des 2. entsprechen; also ist zu übersetzen: „dass zu den Alten gesagt ist". Die ἀρχαῖοι (nicht πρεσβύτεροι) sind die Vorfahren, welche von Moses an lebten: Luc. 9, 8. 19 al. — Streitig ist 2) ob Jesus nur den Satzungen der Pharisäer oder den alten (Mosaischen) Geboten selbst entgegentreten wollte, welch letzteres v. 27 sqq. (cf. Ex. 20, 14), v. 33 sqq. (cf. Lev. 19, 12; Deut. 23, 21) und 38 (cf. Ex. 21, 24) nahe gelegt wird. Aber dagegen entscheidet v. 20 und die durchgängige Antithese gegen die pharisäische Lehre und Praxis, welche v. 34—36, 43 sqq. am deutlichsten ist. Dass Jesus nicht dem Gesetze selbst entgegentreten will, geht — abgesehen von v. 17 sq. — aus 7, 12 und 22, 37 sqq. hervor. Es ist also überall die innerliche, gesinnungsmässige Auffassung und Ausübung der Gebote, als die einzig wahre Erfüllung derselben, eingeschärft und Er als derjenige erklärt, welcher diese neue und wahre Gesetzeserfüllung lehrt. Ein alter, von Julian bis auf Stuart Mill herab hervorgehobener Anstoss sind die Worte Matth. l. c. v. 39—41. Sie scheinen in der That nicht nur alles Ehrgefühl zu verletzen, sondern auch alle Rechtspflege aufzuheben. Aber so wie Jesus auch anderswo, gemäss der orientalischen Gnomensprache, ein Allgemeines durch ein Besonderes, und einen Gegensatz durch einen auffallend scharfen Ausdruck zu markiren liebt (cf. Matth. 5, 29. 30; 19, 24; Luc. 14, 26: „ὅστις .... οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ...."), so drückt er hier die Gesinnung der Sanftmuth und Geduld, die er den Seinen anbefiehlt, mit diesen auffallenden Worten aus. Dass das apostolische und nachapostolische Zeitalter dieses Gebot Jesu nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Sinn auffasste, geht aus Rom. 12, 17—21; 1 Cor. 4, 12. 13; cf. Joh. 18, 22. 23 hervor. Den Sinn unserer Stelle hat am treffendsten Paulus Rom. 12, 21 mit den Worten ausgedrückt: Μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν. Uebrigens ist nicht unbeachtet zu lassen, dass Jesus in diesem ganzen Abschnitt nicht die wirklichen Zustände des αἴων οὗτος, sondern den idealen Zustand des Messianischen Reiches, das auf Erden verwirklicht werden soll, im Auge gehabt hat.

63. Wie Jesus „das Gesetz und die Propheten" auffasste und erfüllt sehen wollte, sehen wir ferner aus Matth. 7, 12; Luc. 6, 31:

καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως. Auch hier sind die Propheten nach ihrer gesetzlichen Seite, als Fortsetzer der Thorah aufgefasst. Merkwürdig ist nicht nur die von einer hohen Stufe des sittlichen Bewusstseins zeugende summarische Zusammenfassung des Gesetzes, sondern der Umstand, dass auch hier als Quintessenz des Gesetzes das Verhalten gegen die Menschen hervorgehoben ist. Aehnliches hatte freilich schon Hillel ausgesprochen (cf. Pirké Aboth.). Die Selbstliebe ist in diesem Spruch sowohl vorausgesetzt als überwunden. — Insbesondere ist zu vergl. Marc. 12, 28—31; Matth. 22, 37—39; cf. Luc. 10, 25—28. — Hier spricht Jesus ex professo aus, was der Hauptinhalt — nicht nur das vorzüglichste Gebot — des Gesetzes und der Propheten sei. Der erste Theil dieser Summe war freilich für den fragenden Schriftgelehrten nichts Neues, denn das Wort „Du sollst lieben Jhvh deinen Gott von ganzem Herzen...“ steht Deut. 6, 5 und befand sich als Hauptgebot in den *φυλακτηρίοις* (תְּפִלִּין) der Juden; auch das Gebot „Du sollst lieben deinen Nächsten (רֵעֲךָ) wie dich selbst“ befindet sich Lev. 19, 18, stand aber nicht in den תפלין und ist an seinem Orte, wie der Parallelismus beweist, in partikularistischem Sinne verstanden. Von Jesu aber ist es unbeschränkt ausgesprochen und zu einem principiellen Gebot erhoben. — Wenn freilich der Zusammenhang, in welchem Lucas diese Worte wiedergibt, geschichtlich und ursprünglich wäre, so hätte nicht Jesus, sondern der Schriftgelehrte dieselben ausgesprochen, und Jesus hätte ihm die rechte Erkenntniss zuerkannt und nur beigefügt, dass er mit seinem Wissen auch das Thun verbinden solle. Dieser Mahnung hielt dann der Schriftgelehrte die Streitfrage über den Begriff des Nächsten (רֵעַ) entgegen und fragte: „Und wer ist mein Nächster, dem ich Liebe erweisen soll?“ — eine Frage, die Jesus durch die Erzählung vom barmherzigen Samariter beantwortet; aber statt — wie man erwartet — als den „Nächsten“ der Vorbeigehenden den unter die Räuber Gefallenen zu bezeichnen, so kehrt Jesus die Frage um und zeigt nicht, Wer in diesem Falle geliebt werden sollte, sondern Wer geliebt d. h. als Nächster sich bewiesen habe. Damit hat der Herr die theoretische Streitfrage in eine praktische Gewissensfrage verwandelt und gezeigt, dass der „Nächste“, abgesehen von Nationalität und kirchlichem Bekenntniss, der sei, welcher als Nächster handle. — Freilich bleibt hier die Frage offen, in wie fern dieses Stück dem Universalismus des Pauliners angehöre. — Es scheint jedoch, dass Lukas c. 10, 25 sqq. (oder seine Quelle) zwei Vorgänge vermischt habe, wie denn dies bei der schönen Erzählung cf. 7, 37—50 unzweifelhaft der Fall ist. Dass aber die Zusammenfassung des Gesetzes und der Propheten in diesen zwei

Geboten den jüdischen Lehrern nicht ganz fremd war, deutet auch Marc. an (l. c. v. 32. 33). Mag dieses aber auch der Fall gewesen sein, so scheint dies doch mehr nur Privatmeinung jüdischer Gelehrten gewesen zu sein. Jesus hat aber diese zwei Gebote als Quintessenz des Gesetzes zum Grundsatz in seinem Reich erhoben. Uebereinstimmend damit ist: Jesus beruft sich den Gesetzesmännern gegenüber auf das schöne prophetische Wort Hos. 6, 6: חֶסֶד חָפַצְתִּי וְלֹא זָבַח Matth. 12, 7; 9, 13; cf. Marc. 12, 33. 34.

63α) Dennoch wäre es unrichtig, daraus zu schliessen, Jesus habe das Ceremonialgesetz abschaffen wollen oder nur das Sittengesetz für verbindlich erklärt. Zwar erklärt er sich Marc. 7, 9—16; Matth. 15, 3—11 sehr entschieden gegen die pedantischen Reinigungsgebräuche und Satzungen der Pharisäer, aber niemals gegen das Mosaische Gesetz als solches (cf. auch Matth. 23, 16 sqq.). Vielmehr setzt er Matth. 5, 23 das Fortbestehn der Opfer voraus (doch cf. *ἐὰν προσφέρῃς*, nicht *εἰ*; aber Jesus sprach hebr. und für אִם steht bei den LXX auch *ἐάν*, cf. Gen. 28, 20; Judd. 4, 8). Er weist die geheilten Aussätzigen nach Lev. 14 an die Priester: Matth. 8, 4; Luc. 17, 14, und nach der ältern (synoptischen) Ueberlieferung hat er selbst nach jüdischer Weise mit seinen Jüngern das Passah gehalten. Anders schien er sich freilich zum Sabbathsgesetz zu verhalten, welches ein Stück des Dekalogs selbst, als spezifisch israelitisch auch von solchen Propheten eingeschärft wird, die auf den Opferkultus u. s. w. nicht viel halten, cf. Jerem. 17, 19—27; Jes. 58, 13 sq. — Keine pharisäische Anklage wider Jesum kommt öfter vor als die wegen Sabbathsverletzung (cf. Marc. 2, 23 sqq.; Matth. 12, 1 sqq.; Luc. 6, 1 sqq. — Marc. 3, 1 sqq.; Matth. 12, 9 sqq.; Luc. 6, 6 sqq. [cf. Cod. Cantabr. post Luc. 6, 4]; Luc. 13, 10 sqq.; 14, 1 sqq.). — Man könnte nun sagen, die Pentateuchischen Sabbathsgebote seien weit entfernt von der pedantischen Casuistik und Haarspalterei der Pharisäer (cf. über dieselbe Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 484 sqq.); aber die Strenge, mit welcher der Pentateuch verbietet, irgend ein Geschäft (לֹא תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה) zu thun am Sabbath (Ex. 20, 10; 31, 15; Lev. 23, 3; Deut. 5, 14), verbunden mit der Spezialität Ex. 35, 3 konnte zu jener haarscharfen Auslegung und Casuistik führen und Jesu Sabbathheilungen konnten namentlich da, wo kein periculum in mora war (wie Matth. 12, 9 sqq.; Luc. 13; 10 sqq.), für Sabbathsverletzungen gehalten werden. Wie konnte denn Jesus der Consequenz der Pentateuchischen Vorschriften so entgegen handeln? — Die Antwort wird uns in dem Worte Marc. 2, 27 gegeben, welches ohne Zweifel ein ächtes Wort Jesu ist: *τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.* Ein ähnlicher Ge-

danke findet sich schon Exod. 23, 12 und Deut. 5, 14, wo als Zweck des Ruhetages angegeben wird „Dass dein Knecht und deine Magd sich erhole“. — Offenbar hat für Jesum auch in Betreff des Sabbathgebotes das ethisch-humane Moment höher gestanden als das kirchlich-ceremonielle. Um so mehr war dies der Fall, wenn kein Gebot der Thorah, sondern nur eine pharisäische Satzung vorlag, wie Marc. 7, 9 sqq.; Matth. 15, 3 sqq., und es ist bedeutsam, dass Jesus diesen Reinigungssatzungen, ja überhaupt dem Pharisäischen Ceremonialdienst das ächte und fundamentale Gottesgebot Exod. 20, 12 („Ehre Vater und Mutter“) entgegensetzt. — Wie Jesus von dem Abgeleiteten, Akkommodativen auf das Ursprüngliche zurückgeht, ist nirgends so sichtbar wie in seiner Beantwortung der Ehescheidungsfrage (Marc. 10, 2—12; Matth. 19, 3—12). Die Vorschrift Deut. 24, 1 erklärt er für eine Anbequemung an die menschliche *σκληροκαρδία* und geht auf das ursprüngliche Verhältniss zwischen Mann und Frau, wie es vorbildlich Gen. 2, 24 ausgedrückt ist, zurück.

63 *β*). Zur *δικαιοσύνη* gehören auch die Tugendübungen, welche nach jüdischer Sitte in Almosengeben, Beten und Fasten bestanden (Tob. 12, 9; Matth. 6, 1—18). Jesus gebietet diese Uebungen nicht, er setzt sie voraus, wie das Opfer. Ueber das *ἐὰν* (Matth. 5, 23) und *ὅταν* (6, 2. 5. 16) cf. § 63 *α*). — Das Almosen wurde von den Juden geradezu *δικαιοσύνη* (צְדָקָה) genannt, cf. Matth. 6, 1 und wird, wie l. c. v. 2 vorausgesetzt, von Jesu anderwärts ausdrücklich anbefohlen (Luc. 11, 41; 12, 33). Matth. 6, 1—4 wird positiv nur vor pharisäischer Ostentation gewarnt. — Dasselbe findet v. 5—13 in Hinsicht auf das Gebet statt. Ueber die Gebete und Gebetsweise der Juden cf. Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 498 sqq. Jesus warnt v. 5. 6 vor öffentlichen, v. 7. 8 vor wortreichem Beten (*βαττολογεῖν* — *πολυλογία*), welches als heidnisch verworfen wird. Hier schliesst Matth. (v. 9—13) das Mustergebet an, welches Lucas in ganz anderem Zusammenhang bringt (11, 1—4), nämlich als Antwort auf das Ansuchen der Jünger: *δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς κ. Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτ.* Bei Matthäus ist also das Gebet ein Muster von Einfachheit und Bündigkeit, bei Lucas mehr überhaupt ein Gebetsmuster. Auch die angehängten Anwendungen sind verschieden: bei Matthäus als Anschluss an die 5. Bitte die Einschärfung der Versöhnlichkeit (v. 14. 15), bei Lucas die Ermahnung zu anhaltendem Bitten (5—13). Aber auch der Wortlaut des Gebetes ist abweichend: *Πάτερ ἡμῶν* (Luc. om. *ἡμῶν*); die 1. und 2. Bitte sind gleichlautend; die 3. Bitte: *γενηθήτω τ. θέλημά σου* . . . fehlt bei Lucas; die 4, welche bei Matthäus lautet: *τὸν ἄρτον* . . . *δὸς ἡμῖν σήμερον*, heisst nach Lucas: . . *δὸς ἡμῖν τὸ καθ᾽ ἡμέραν*; die 5. hat

bei Matthäus τὰ ὀφειλήματα ἡμ. — bei Lucas: τὰς ἁμαρτίας ἡμ. ·
und hier statt: ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν (so ℵBZ Orig.): καὶ γὰρ αὐτ
ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν; in der 6. Bitte hat Matthäus: ἀλ
ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, was Luc. nach fast allen Unzialcod
weglässt. Die Doxologie ist sowohl bei Matthäus als bei Lucas unäcl
— Die Fassung bei Lucas scheint (exc. ἁμαρτίας statt ὀφειλήματ
und καὶ αὐτοὶ statt ὡς?) ursprünglicher zu sein. — Neben de
Almosengeben und Beten wird (Matth. l. c. 16—18) auch das Fast
vorausgesetzt (cf. 9, 15) und nur die Ostentation mit demselben ve
worfen.

64. Die religiöse Verfassung der Angehörigen des Himm
reiches hat Jesus vorzüglich in der Stelle Matth. 6, 25—34; Luc. 1
22—31 ausgesprochen. Auch diese Worte scheinen bei Lucas, welch
die Parabel von dem Reichen, dessen Feld wohl getragen hatte, v
ausgeschickt hat, besser an ihrer Stelle zu stehn als bei Matthä
Auch sie haben übrigens für den gewöhnlichen Verstand etwas A
stössiges und für unsere Verhältnisse ganz und gar nicht passende
denn der irdischen Sorgen sich zu entschlagen, liegt für Tausende
gar nicht in ihrer Willkür; und unsere Verhältnisse sind viel zu ve
wickelt und schwierig, als dass die erwähnte Vorschrift nach de
Wort befolgt werden könnte. Wenn übrigens die Raben und d
Lilien als Vorbilder gegeben werden, wie ohne Arbeit und Sor
Gott seine Geschöpfe erhalte, so liegt die Einwendung nahe, dass d
Vögel und die Blumen nicht sorgen können und dass die Mensch
arbeiten sollen. Auf diese Einwürfe reicht es nicht hin zu sage
Klima und Verhältnisse des Orients machen die Befolgung jener Vo
schrift weit leichter; sondern im Gegensatz gegen einen Sinn, der d
Schaffen und Sorgen für Nahrung und Kleidung als das erste u
einzig Nothwendige betreibt und erst etwa in zweiter Linie das Rei
Gottes bedenkt, wird die Sinnesweise empfohlen, welche umgekeh
die Sorge für das Himmelreich für das Erste erachtet, das ja d
Berufspflicht und die Treue im Kleinen in sich begreift (Luc. 1
10. 11) und den Erfolg oder den täglichen Unterhalt vertrauensv
dem Vater im Himmel überlässt. Das tertium compar., zwischen d
Vögeln und Blumen und den Jüngern des Himmelreichs ist nicht d
Nicht-Arbeiten, sondern das Versorgtwerden, und der Beweis ist e
Argum. a minori ad majus — Ζητεῖτε (Matth. add. πρῶτον) τὴν β
σιλείαν τ. θεοῦ (Matth. add. καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ), καὶ ταῦτ
προστεθήσεται ὑμῖν — enthält den Gedanken, der schon Ps. 37,
ausgedrückt ist: „Wälze auf den Herrn deine Wege und vertraue a
ihn, Er wird es wohl machen". — Dasselbe unbedingte Vertrau
wird den Jüngern des Himmelreiches auch anbefohlen auf die Zeit

der Verfolgung und Drangsal. Matth. 10, 28; Luc. 12, 4. 5: *Μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων**) *το σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ.* Dieser Spruch, welcher bei Matthäus einen Theil des Gnomen-Complexes c. 10 bildet, scheint bei Lucas weniger passend eingefügt zu sein. Die Worte selbst lauten bei Matthäus concinner und lakonischer. Zu verwerfen ist die Meinung (Olsh. Stier), dass der, welcher „Seele und Leib zu Grunde richten kann in der Gehenna", der Teufel sei — nicht nur, weil es ein unwürdiger Gedanke wäre, dass die Jünger vor dem Teufel sich fürchten und erschrecken sollen, sondern auch weil der Ausspruch eine Anspielung ist auf Jes. 8, 12. 13. Treffend Bengel: „Timor Dei expellit timorem hominum". Dieses muthige Vertrauen schärft Jesus seinen Jüngern auch in den vorübergehenden Gefahren des Lebens ein: Marc. 4, 38—40; Matth. 8, 25. 26; Luc. 8, 24. 25 und Matth. 14, 29—31 (anders Marc. 6, 49. 50); Marc. 5, 36 (*πιστεύειν* im Gegensatz gegen *φοβεῖσθαι* oder *δειλους εἶναι*).

65. Scheinbar im Widerspruch hiermit scheint die Wachsamkeit, welche Jesus als die wahre Gemüthsverfassung der Angehörigen des Himmelreichs einschärft. Sie bezieht sich allerdings auf den *αἴων οὗτος* als die Wartezeit. Diese Ermahnung ist zwar am dringendsten am Schlusse des Lebens Jesu in den eschatologischen Reden (s. u. Vollendung des Himmelreiches), aber der Meister scheint seine Jünger schon früher angewiesen zu haben, sich auf die kommende Katastrophe und Entscheidung gefasst zu machen. Ob freilich die Rede Luc. 12, 35—53 an ihrer ursprünglichen Stelle steht und ob sie ein einheitliches Ganzes gebildet hat, ist nicht sicher zu entscheiden. Jedenfalls schliesst sie sich gut an v. 22—34 (Warnung vor irdischen Sorgen und Ermahnung zum ungetheilten Streben nach dem Reiche Gottes) an und bietet in sich selbst bis v. 40 einen guten Zusammenhang dar: „Trachtet nach dem Reiche Gottes und Solches (was zur irdischen Nothdurft gehört) wird euch als Zugabe zu Theil werden (*προστεθήσεται*). Fürchte dich nicht, kleine Heerde, denn eueres Vaters Wohlgefallen ist es, euch das Reich (des *αἴων μέλλων*) zu geben. In dieser Erwartung macht euch los vom irdischen Besitz und gebt es hin als Almosen (cf. 11, 41; 18, 22; cf. 16, 9); schaffet euch Beutel, die nicht alt werden, einen unerschöpflichen (*ἀνέκλειπτος*) in den Himmeln, wo kein Dieb hinnaht und keine Motte sie verzehrt (cf. Matth. 6, 19. 20);

*) *φοβηθῆτε* wird zwar durch den folgenden Aorist *φοβηθῆτε* erfordert, *φοβεῖσθε* ist aber ganz überwiegend beglaubigt, eben so die äolisch-alexandrinische Form *ἀποκτεννόντων*.

denn wo euer Schatz ist, da wird euer Herz sein (nämlich im Himmel). Nach Oben — nach dem αἴων μέλλων — sei also euer Sinnen und Trachten gerichtet, und eure Lenden umgürtet und eure Lichter brennend, und seid gleich Leuten, die ihren Herrn erwarten (v. 35—36), wenn er von der Hochzeit aufgebrochen ist, damit ihr, wenn er kommt und anklopft, sogleich bereit seiet und ihm aufmachet. Selig jene Knechte ..... Das aber erkennet, dass, wenn der Hausherr wüsste, zu welcher Stunde der Dieb kommt, so würde er wachen und sein Haus nicht durchwühlen lassen. So seid denn auch ihr bereit, denn in einer Stunde, da ihr nicht meinet, kommt der Menschensohn." — Das scheinbar unedle Bild, dass das Kommen des Messias mit einem Diebe verglichen wird, ist natürlich nicht zu urgiren; das tertium comparationis ist das Unerwartete, Ueberraschende. — Die folgende Frage des Petrus (v. 41) wird von de Wette, Holtzmann, Weizsäcker, B. Weiss nicht für ursprünglich gehalten. Gewiss ist wenigstens, dass v. 33—40 ein untheilbares Ganzes bildet und in v. 39. 40 einen unverkennbaren und passenden Schluss enthält (cf. Matth. 24, 43. 44), während dies nicht in derselben Weise von den weitern Aussprüchen v. 42—46, welche fast nur eine Wiederholung enthalten, und vollends von v. 42—53, zu sagen ist. — So gut sich nun diese Rede über die Wachsamkeit an die Warnung vor irdischen Sorgen und irdischer Anhänglichkeit anschliesst, so wenig scheint die Stimmung der Wachsamkeit mit der Stimmung jenes getrosten Sinnes und Vertrauens (§ 63) vereinbar; denn jene scheint eine gewisse unruhige Richtung auf das Bevorstehende, diese hingegen eine ruhige und feste Stimmung mit sich zu bringen. Doch löst sich diese anscheinende Schwierigkeit durch einen Blick auf l. c. 33. 34: In jenem ruhigen und getrosten Vertrauen liegt der Gegensatz gegen die Anhänglichkeit an den αἴων οὖτος und seine Güter, und in der erwartenden Wachsamkeit ist die ruhige und feste Richtung auf die Parusie und den αἴων μέλλων enthalten. Aber sofern der αἴων οὖτος die Zeit der Arbeit und die Parusie die Zeit der Prüfung und Rechenschaft ist, so kommt es auf Treue an. Hauptstelle ist die Parabel von den anvertrauten Pfunden: Luc. 19, 11—27 (Gegensatz gegen die sinnliche Erwartung des Reichs Gottes) und Matth. 25, 14—30 (Rechte Vorbereitung auf die Parusie). Dass bei Lucas der Herr jedem der 10 Knechte eine μνᾶ, bei Matthäus dagegen dem ersten Knechte 5, dem zweiten 2 und dem dritten 1 Talent anvertraut, hat die Bedeutung, dass dort nicht die grössere oder geringere charismatische Begabung, sondern lediglich die Anwendung derselben in Betracht kommt, hier aber, dass — obschon die Gaben und Leistungen verschieden — die Anwendung derselben belobt und verhältnissmässig auch belohnt wird. Die Hauptsache ist aber, dass

die Begabung ein anvertrautes Gut ist und dass es auf dessen treue Anwendung ankommt. — Eine ähnliche Tendenz hat die vielbestrittene Parabel vom ungerechten Haushalter: Luc. 16, 1—13. Die nächste Lehre ist, dass jeder Haushalter klug handeln soll, was durch Wohlthätigkeit gegen die Armen zu geschehen hat, dass aber die Jünger zwar klug sein sollen wie der ungerechte Haushalter, aber nicht wie dieser als Kinder der Welt, sondern als Kinder des Lichtes, d. h. nicht durch Untreue, sondern durch Treue, welche zugleich die wahre Klugheit ist, und als solche, welche Haushalter nicht nur über den vergänglichen Mammon, sondern über das wahre Gut werden sollen. — (Das Auffallende, dass ein ungerechter Haushalter und eine betrügerische Handlung den Jüngern zum Muster gegeben wird, ist ein Argumentum e contrario, wie Luc. 18, 1—8, wo von dem ungerechten Richter auf Gott als den gerechten Richter und Luc. 11, 5—13, wo von dem trägen Freund und von den menschlichen Vätern *τοῖς πονηροῖς οὖσιν* auf Gott, den guten Vater im Himmel geschlossen werden soll.) —

66. Es schliesst sich hier nicht unpassend die Frage an: Wenn die Angehörigen des Himmelreiches sich des *αἴων οὗτος* und seiner Güter entschlagen sollen, wie haben sie sich dann, so lange sie im *αἴων οὗτος* sind, zur Familie zu verhalten, welche zwar ebenfalls dem *αἴων οὗτος* angehört, aber an die sie doch durch Pietätspflicht und göttliches Gebot gebunden sind? Vor allem begegnen wir der schwierigen Frage, wie Jesus selbst sich zu seiner Familie verhalten habe, denn hier stossen wir zum Theil auf Räthselhaftes. Cf. vorerst Marc. 3, 21: Bei dem grossen Zudrang des Volkes zu Jesu hören auch seine Angehörigen (*οἱ παρ᾽ αὐτοῦ*) von ihm und gehen aus, ihn festzunehmen (*κρατῆσαι αὐτόν*), sagend, er sei von Sinnen gekommen (*ὅτι ἐξέστη*). Dass unter den *οἱ παρ᾽ αὐτοῦ* nicht seine Jünger, sondern seine Familienglieder zu verstehn sein müssen, ergibt sich aus dem Vorhergehenden, wo es heisst, er und seine Jünger seien in's Haus (zu Kapharnaum, cf. 1, 21; 29; 2, 1) gegangen. Seine Angehörigen gehen, nachdem die Kunde von dem grossen Aufsehen, das er erregt, zu ihnen gedrungen, aus Nazareth nach Kapharnaum, in der Absicht, sich seiner zu bemächtigen, in der Meinung, er sei wahnsinnig geworden (*ἐξίστημι*, wie 2 Cor. 5, 13 — Gegensatz *σωφρονεῖν* (*ἐξίστημι τοῦ φρονεῖν* Xenoph. Mem. I, 3, 12; Arist. hist. anim. VI, 22: *ἐξίσταται κ. μαίνεται*). Wie konnten sie auf diesen Gedanken kommen? — Die Situation ist nicht klar; wahrscheinlich war ihnen ihr Sohn und Bruder, der früher ein gehorsamer Sohn und ruhiger Bürger gewesen, seit der Taufe am Jordan fremd geworden. Das Aufsehen, das er erregt, ist ihnen unheimlich, flösst ihnen wohl gar

die Besorgniss ein, er gehe mit Gedanken um, wie einst Judas der Gaulonite, und wollen dem zuvorkommen. — Cf. ferner ibid. v. 31—35; Matth. 12, 46—50; Luc. 8, 19—21. Eine ähnliche Scenerie wie oben: Jesus ist im Hause und umlagert von solchen, die seiner Rede zuhören. Da kommen die Seinigen, Mutter und Brüder, und wollen ihn sprechen. Er aber antwortet abweisend: „Wer ist meine Mutter und meine Brüder?" und er sah um sich auf die, welche um ihn sassen, und sprach: „Siehe da meine Mutter und meine Brüder! wer irgend den Willen Gottes thut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter". — Mit diesen Worten deutet er an, dass seine Mutter und seine Brüder nicht zu denen gehören, welche den Willen Gottes thun; jedenfalls erklärt er damit, dass seine Geistesverwandten ihm näher stehen als seine Blutsverwandten. — Cf. endlich Marc. 6, 1—6; Matth. 13, 53—58: Er kommt, nachdem er bereits geraume Zeit in der Umgegend des See's von Genezareth gewirkt, in seine Vaterstadt Nazareth, tritt in der Synagoge auf und erregt Erstaunen (*ἐξεπλήσσοντο*), dass ein Mann aus einer bekannten und ziemlich obskuren Familie eine solche Lehre und Wundergabe besitze. Dies veranlasst ihn zu dem Ausspruch: *Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ κ. ἐν ταῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ κ. ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.* Also gerade seine nähern Mitbürger und seine Hausgenossen konnten sich nicht in seine höhere Begabung und Berufung finden. — Aus allem diesem erhellt, dass seit der Zeit, da er sich seiner höhern Sendung bewusst geworden und sein messianisches Wirken begonnen hatte, zwischen ihm und seiner Familie eine Entfremdung stattgefunden. So erklärt es sich denn, wenn diese seine persönliche Erfahrung sich zu der allgemeinen Anschauung consolidirte, dass der ideale Lebenszweck unbedingt höher stehe als das Familienverhältniss. — Man hat oft die Frage aufgeworfen, warum Jesus in seinen Ermahnungen niemals an das Gewissen appellirt. Hierfür könnte schon ein äusserlicher Grund angeführt werden, nämlich dass die hebräische Sprache (und Religion) kaum ein Wort für „Gewissen" hat, denn das nur in spätern Büchern vorkommende Wort מַדָּע (chald: מַנְדַּע) entspricht unserm Wort „Gewissen" nicht, wenigstens nicht 2 Chron. 1, 10. 11. 12; Dan. 1, 4. 17. Näher kommt das Wort מ׳ unserm Wort „Gewissen" Kohel. 10, 20, wo es auch von den LXX durch *συνείδησις* übersetzt wird. Aber wenn auch das Alte Testament ein Wort für *συνείδησις* (das in den 4 paulinischen Hauptbriefen zwölfmal und in sämmtlichen Briefen neunundzwanzigmal vorkommt) ein adäquates Wort kaum hat, so kennt es doch die Sache: cf. einerseits Gen. 3, 8; 4, 13. 14; Prov. 28, 1; Ps. 32, 3. 4; andererseits Ps. 23, 1—4; 27, 1; 73, 25. 26; 103. — Wichtiger ist der ande

nd, dass Jesus ein durch die pharisäische Casuistik vielfach verschtes Gewissen vor sich hatte und dass er diesem nicht ein tiges Gewissen, d. h. ein unverfälschtes subjektives Bewusstsein, lern nur entweder die objektive — über alle Subjektivität erhabene hrheit entgegensetzen (Matth. 5, 17 sqq.; 15, 1 sqq.; 19, 4—6), oder an unvertilgbare logische Bewusstsein appelliren konnte (Matth. 9, 13; 12, 3 sqq.; 11. 12; 25—29; Luc. 7, 41—43; 10, 29—37; 14, sqq.; 15, 4—6, 8—10; Matth. 22, 19—21 al.). Ueberhaupt ist zu ıerken, dass, wo in der heiligen Schrift das Wort *συνείδησις* vorımt, dasselbe niemals als eine objektive göttliche Norm, sondern s nur als subjektives (individuelles) Bewusstsein des Rechten l Unrechten gebraucht wird: Rom. 2, 15; 1 Cor. 8, 7. 10. 12; 10, -29 al.

γ) Die Erfordernisse zum Eintritt in das Himmelreich.

67. Es möchte scheinen, als ob Jesus von vorn herein gar keine onderen Anforderungen an die gestellt hätte, welche ihm nachfolgen l für das Himmelreich vorbereitet werden sollten und als ob er : in der Folge sich veranlasst gesehen hätte, Bedingungen für dieeen aufzustellen. Sein Erstes nach seiner Verkündigung *Μετανοεῖτε, ιχεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* war nämlich nach der ältern Ueberérung, zwei Jüngerpaare von ihrem Fischergewerbe in seine Nachge zu berufen: Marc. 1, 16—20; Matth. 4, 18—22. Dass er dieeen früher gekannt und für das Reich Gottes empfänglich gefunden, r dass er sie vor der Hand nur auf Probe genommen, davon vertet nichts. Das Wahrscheinliche ist vielmehr, dass es ihm vor Hand genügte, aus dieser einfachen, unverdorbenen und dabei sigen Menschenklasse seine Jünger zu wählen, um so eher, als ihm Fischergewerbe das Vorbild der Menschengewinnung war (*ποιήσω ἰς ἁλιεῖς ἀνθρώπων*). Dass er seine Jünger aus dem einfachen lke und nicht aus den Angesehenen und Gelehrten nehmen wollte, en wir auch aus der abweisenden Antwort, die er (nach Matth. 8, 20) jenem Schriftgelehrten gab, der sich ihm anschliessen wollte; ıtlicher noch aus 11, 25 (s. u.). — Anders als mit jenen Fischern hielt es sich freilich mit dem Zöllner Levi (Marc. 2, 14; Luc. 5, 28) oder Matthäus (Matth. 9, 9). Ein solcher Unterzolleinnehmer ıörte schon nicht mehr ganz zu dem einfachen Volke und lebte ht in so einfachen, naturwüchsigen Verhältnissen, sondern war nem Volke so zu sagen entfremdet und bei allen „honetten" Leuten übelm Rufe. Aber eben deshalb berief ihn Jesus in seine Nachge, als einen, der sich dieser seiner sozialen und religiösen Stellung

bewusst war und der nur derselben entnommen werden durfte, um e
eifriger Nachfolger Jesu zu werden. — Ob Jesus bei der Wahl sein
übrigen Jünger eine genauere Prüfung vorgenommen, wissen wir nicl
doch ist nach Marc. 3, 14 sqq.; Luc. 6, 13 wohl unzweifelhaft, da
er aus der Menge seiner Jünger eine A u s w a h l, und nicht ohne vo
hergehende Kenntniss ihres Charakters getroffen, „ἵνα ὦσιν μετ αὐτοῖ
also ein weiterer und ein engerer Jüngerkreis. Dass er diesen letzte
nicht ohne Kenntniss des Charakters der Betreffenden ausgewählt, ge
wohl aus dem den Zebedaïden gegebenen Beinamen *Βοανεργές* (Marc.
17 = בְּנֵי רֶגֶשׁ) hervor. — Auch sonst scheint Jesus hier und
Einen, und zwar ohne vorhergegangene Prüfung oder Bedingung
seinen (weitern) Jüngerkreis berufen zu haben (Luc. 9, 59).

68. Es gibt überhaupt eine theils in der Naturanlage begründe
theils durch die äussere und innere Lage der Individuen gegebe
E m p f ä n g l i c h k e i t u n d F ä h i g k e i t für das Himmelreich und dess
Segnungen. Jesus spricht sich über dieselbe mehrfach aus, vor all
in den Makarismen der sogenannten Bergpredigt (Luc. 6, 20—2
Matth. 5, 3—10)· Unter diesen steht thematisch voran *Μακάριοι
πτωχοί* . . . אַשְׁרֵי הָעֲנָוִים. Dass die ursprüngliche Form dieses Mal
rismus auf Seiten des Lukas ist, schliessen wir aus dessen prägnant
orakelmässiger Kürze. Auch im Alten Testament erscheinen die ים
oder עניים (die אביונים) als Gegenstand der Gnade Gottes im Geg
satz gegen die רשעים oder die לצים. Unter den עניים versteht Jes
übereinstimmend mit dem Alten Testament, die Gedrückten, die äuss
lich und innerlich Elenden, die Demüthigen, die frommen Dulc
welche Niemanden haben als Gott (Ps. 9—10 al.). Im Alten Tes
ment hat das Wort oft eine theokratische Bedeutung und bezeich
die frommen, gedrückten Israeliten im Gegensatz gegen die ho
müthigen, unterdrückenden Heiden (so besonders Ps. 9; 18, 28 a
dann aber auch die Elenden, Gedrückten im Volke selbst, im Geg
satz gegen die Reichen, Mächtigen (cf. z. B. Jes. 11, 4; Zeph. 2,
Ps. 34, 3). Das Wort hat daher eine Doppelbedeutung, eine äuss
liche sinnliche und eine geistige: „Demüthige, Fromme“.*) In die
Doppelbedeutung ist es (nach Lucas) von Jesu verstanden, währe
Matthäus hier, wie v. 6 und anderswo, die ethische Seite hervorhel
πνεύματι bezeichnet, in welcher Beziehung die *πτωχοὶ* gemeint sei
nämlich die ihrer geistigen Armuth sich Bewussten. Jesus l
diese gewiss mitgemeint, aber nicht ausschliesslich diese. Wenn
nun den עניים das Himmelreich verheisst, so deutet er damit an, da
s i e so geartet seien, dass ihnen das Himmelreich zu Theil werd

*) Cf. über den Begriff von ענוים und עניים vorzüglich Hupfeld zu Ps. 9,

könne. — Auch die πεινῶντες und die κλαίοντες (Luc. v. 21. 22) sind in demselben prägnanten Sinne verstanden wie die πτωχοί. In dieser Prägnanz findet sich im Alten Testament das Wort רעב Amos 8, 11, und צמא „dürsten" (s. Matth. v. 6) Ps. 42, 3; 63, 2; Am. l. c. — Die Makarismen, welche Matthäus mehr hat als Lukas, haben doch ganz den Charakter der Originalität, welchem die alttestamentlichen Anklänge eben so wenig Abbruch thun können als demjenigen des 1. Makarismus. — Dass sämmtliche Makarismen auch nach Matthäus eine Einheit bilden, ergibt sich theils aus der letzten, mit der ersten gleichlautenden Verheissung, theils daraus, dass die Makarismen selbst Variationen über das Thema *Μακάριοι οἱ πτωχοὶ* sind.*) Der Makarismus *μακάριοι οἱ πραεῖς* macht dies am deutlichsten, denn עני wird von den LXX öfter durch πραῢς übersetzt, insonderheit Ps. 37 (36), 11, mit welchem Ausspruch unser Makarismus fast gleichlautend ist. Die πραεῖς sind diejenigen, welche in Sanftmuth und Geduld erwarten, dass der Herr dem Volk Israel Recht schaffen werde (cf. Ps. 9, 9. 10. 13. 19; 37, 9 sqq.; 34 al.) im Gegensatz gegen die, welche sich auf gewaltsame Weise selbst Recht verschaffen wollen. — Die „nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden" (doch s. oben) sind die, deren sehnliches Verlangen auf die gottgemässe Rechtbeschaffenheit gerichtet ist, cf. 6, 33. Auch Ps. 34, 16—20; 37, 9 sqq., insonderheit v. 11, cf. 29, wird der עני in nahe Verbindung mit dem צדיק gesetzt. — Die עניים sind ferner auch die ἐλεήμονες (רחומים v. 7), denn die, welche auf Gottes Barmherzigkeit vertrauen (Ps. 9; 25; 34 al.) sind auch barmherzig gesinnt. — Streitig ist dagegen der Sinn des Makarismus *Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* .... Am nächsten liegt, den Ausdruck zu verstehn wie בַּר־לֵבָב, Ps. 24, 4; 73, 1, doch in dem höhern sittlichen Sinne, wie die Analogie der Lehre Jesu es erfordert. Aber vgl. Jesu Sympathie mit den Zöllnern und Sündern! Der καθαρὸς τῇ καρδίᾳ (בר־לבב) kann also nur der sein, welcher lautern, aufrichtigen Sinnes ist. Wenn den καθαροὶς τῇ καρδίᾳ verheissen wird, sie werden Gott schauen, so ist dieses freilich nicht nach der Johannes-Stelle 14, 9, sondern zunächst nach Analogie der übrigen Makarismen zu verstehn, als Schauen des reinen, heiligen Antlitzes Gottes im αἴων μέλλων — ein Anblick, der für die unreinen Menschen tödtlich (Ex. 33, 20; Judd. 13, 22; Jes. 6, 5) und für die Reinen, für die Freunde Gottes das Wünschenswertheste und Segenreichste ist (Exod. 33, 18; cf Ps. 42, 2. 3). Doch ist nach Matth. 13, 16. 17; Luc. 10, 23. 24 bereits in Jesu zu schauen, wonach viele Propheten und Gerechte sich gesehnt haben,

---

*) Ob *οἱ πραεῖς* (cf. Cod. D und Origenes) oder *οἱ πενθοῦντες* (cf. ABC und die meisten) voranzustehn hat, ist für unsern Zweck von keinem Belang.

und offenbart der Sohn den Vater, wie Niemand ihn offenbaren kann Matth. 11, 27; Luc. 10, 22. — Die εἰρηνοποιοὶ (cf. εἰρηνοποιεῖν LX Prov. 10, 10; Col. 1, 20; Deut. 20, 12; 1 Reg. 22, 45 für השלם) sind d Friedenstifter, welche ebenfalls mit den ענוים verwandt sind, sofe die Gegentheiligen, die רשעים, die Streitsüchtigen sind. Die εἰρην ποιοὶ werden „Söhne Gottes" heissen, welcher der Friedenstifter κα ἐξοχ. ist (2 Cor. 13, 11; Col. 1, 20; Eph. 2, 16).*) Die δεδιωγμέν endlich sind eo ipso die Elenden, Unterdrückten, cf. Ps. 9—10; 2 69 al. — Es ist selbstverständlish, dass alle diese Makarismen, so seh sie auch auf alttestamentlichem Grunde ruhen, dennoch ihre Beziehun auf Christus und sein Reich haben müssen. Alle die Seliggepriesenen die Jünger, sind Candidaten des Himmelreiches, das durch Jesus i die Welt kommen soll: das Himmelreich, das Er verwirklichen will ist nur für die, welche an der Welt nichts haben; der Besitz de heiligen Landes, des Geburtslandes der geistigen Theokratie, kann nu denen zukommen, welche nicht Ingrimm und Gewalt gebrauchen, son dern mit Sanftmuth und Geduld darauf warten; die dem Himmelreic entsprechende Rechtbeschaffenheit ist bloss für die, welche nach der selben als nach dem höchsten Gute Verlangen tragen, und das Reic der Gnade und Barmherzigkeit für die, welche — selbst an die Barm herzigkeit gewiesen — barmherzig gesinnet sind. Die Offenbarun des Antlitzes Gottes, das für Jesus erschlossen ist und das Er e schliesst (Matth. 11, 27), kann nur denen zu Theil werden, dere Inneres klar und offen ist. Die Gottessohnschaft, die durch Jesu den Sohn Gottes, in die Welt kommt, ist für die, welche nach Gott Vorbild, des grossen Friedensstifters, Frieden halten und Fried stiften, denn das Himmelreich ist ein Friedensreich. Das Himmelrei endlich mit seinem Trost ist denen gewiss, welche in dieser Welt glei den Frommen und Gerechten des Alten Bundes Schmähung und Ve folgung leiden; sie sollen wissen, wenn sie „um Meines Namens wille die Gehassten und Verfolgten sind, dass ihnen nichts Fremdes wide fährt, cf. 1 Petr. 4, 12. — Dies sind die für das Himmelreich B fähigten und Berufenen. — Cf. aber auch Matth. 11, 25; Luc. 10, 2 Jesus dankt dem Vater, dass er die Geheimnisse des Himmelreic nicht Weisen und Verständigen, sondern νηπίοις geoffenbart hab Die Evangelisten geben diese Worte in ungleichem Zusammenhan bei Matthäus sind sie veranlasst durch die Erfahrung von der Fruch losigkeit seines Wirkens in den Galiläischen Städten; bei Lukas dur

*) Zu bemerken ist der Unterschied der Bedeutung von υἱοὶ θεοῦ bei Je (hier und v. 45) und derjenigen bei Paulus (Gal. 3, 26; 4, 7; Rom. 8. 15. 16). Κληθήσονται prägn. wie Jes. 1, 26; 35, 8; 47, 1. 5 al.

die erfolgreiche Mission der 70 Jünger. Der Zweifel, der auf der Geschichtlichkeit dieser Mission ruht, trifft auch die Geschichtlichkeit — nicht der betreffenden Worte selbst, aber der Veranlassung derselben. Doch auch auf den geschichtlichen Zusammenhang, in welchem Matthäus diese Worte giebt, ist kein sicherer Verlass. Wir haben demnach den Ausspruch an und für sich zu betrachten. Jedenfalls setzt er eine Erfahrung von der Unempfänglichkeit der „Weisen und Verständigen" voraus, welche Jesus auf göttliche Causalität zurückführt und als ein „Verbergen" dieser Dinge bezeichnet. Im Gegensatz gegen diese nennt er die *νήπιοι* die Empfänglichen, doch so, dass ihre Empfänglichkeit nicht auf einem Thun oder Verdienen auf ihrer Seite, sondern auf Gottes *ἀποκάλυψις*, auf Seiner freien *εὐδοκία* beruht. Die *νήπιοι*, die dieses göttlichen Privilegiums theilhaftig, sind die Einfachen, deren Wahrheitsgefühl unverkünstelt und unverbildet ist, unerfahren in den Umwegen und Schleichwegen menschlicher Sophistik*). — Dass diese für die göttliche Wahrheit, beziehungsweise für die Offenbarung der göttlichen Dinge, die Empfänglichen sind, ist also unschwer einzusehen. Dass Jesus dem Vater dankte (Lucas: sich freute *ἠγαλλιάσατο*) ist daraus zu erklären, dass er hierin einen besondern Beweis des weisen Rathschlusses des Vaters sah. Es ist aber aus dem Folgenden klar, dass jene den *νηπίοις* zu Theil gewordene *ἀποκάλυψις* nicht eine selbständige Erkenntniss Gottes und Christi bedeutet, sondern vielmehr die Einsicht in das, was in Jesu gegeben wird, die *πίστις*. (Ganz ähnlicher Gedanke Joh. 6, 44—46).

69. Je mehr nun aber der Zudrang einer von sinnlichen Erwartungen erfüllten Menge zunahm, und je mehr es sich herausstellte, dass die Jünger selbst ehrgeizige Bestrebungen und Hoffnungen hegten: desto mehr war Jesus veranlasst, die Bedingungen und Erfordernisse zu betonen, ohne welche man des Himmelreiches nicht theilhaftig werden könne. Mit Rücksicht auf diejenigen, welche nicht zu seinem Jüngerkreis gehörten, ihm aber nachzufolgen wünschten oder sich voll Erwartung ihm anschlossen, sprach er von den Bedingungen, an die seine Nachfolge geknüpft sei. Wahrscheinlich geschah dies erst im letzten Stadium seines Wirkens und vornemlich

---

*) *Νήπιος* bei den Profanschriftstellern, aber auch bei Paulus (Rom. 2, 20; Gal. 4, 3; insonderheit Eph. 4, 14) und im Hebräerbrief 5, 13 in mal. partem, jedoch 1. Corr. 14, 20 *νηπιάζειν* als vox med. — und nur bei Matthäus und Lucas l. c. in bon. partem. — Der gemeinsame Grundbegriff ist „unerfahren." — Eben so פְּתָאִים (R. פָּתִי offen sein) in mal. partem Prov. 1, 22. 32; 7, 7; 22, 3; 27, 12 = unbesonnen, verführbar; aber Prov. 9, 4. 36 einfältig und zugleich gelehrig; Ps. 116, 6 in bon. part. als Gegenstand der göttlichen Fürsorge.

während seiner Entscheidungsreise nach Jerusalem. Eine Hauptstel
ist Luc. 9, 57—62, in welcher freilich der Evangelist verschiede
Vorgänge in Einen Moment zusammengedrängt hat. V. 57. !
(= Matth. 8,19. 20) erbietet sich einer (nach Matthäus ein Schriftgelehrte
von freien Stücken, Ihm nachzufolgen; aber Jesus gibt ihm die a
weisende Antwort: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel d
Himmels haben Nester, aber der Menschensohn hat nicht, wo er sei
Haupt hinlege," — verweist ihn also auf die Entbehrung, auf welch
sein Nachfolger sich gefasst machen müsse. — Ein Anderer, den e
zu seiner Nachfolge aufgefordert hatte (nach Matthäus ein Jünger
macht den Vorbehalt, dass ihm erlaubt sei, seinem eben verstorbene
Vater das Leichengeleit zu geben; Jesus aber erkennt keinen Vor
behalt an, wo es sich um die höchste Angelegenheit handelt, un
wenn jener noch so berechtigt schiene (cf. oben § 66). Das hart
Wort „Lass die Todten ihre Todten begraben" (Luc. v. 60. Matt
8, 22), d. h. „Ueberlasse den geistig Todten die Sorge für ihre Ve
storbenen", setzt allerdings voraus, dass der Verstorbene und sein
Angehörigen *νεκροί*, d. h. dem wahren Leben fremd gewesen seie
Woher Jesus das wusste, ist uns freilich unbekannt. Die Intentio
dieses Ausspruches ist jedoch weniger das Urtheil über die Angehörig
des Betreffenden, als die Mahnung, der Aufforderung zu Jesu Nac
folge ungesäumt und ohne Vorbehalt Folge zu leisten. — Ein An
derer, wieder ein Freiwilliger, (Luc. v. 61. 62 ohne Parall.), will Je
nachfolgen, doch mit dem Vorbehalt, mit seinen Hausgenossen ein
Abschied zu machen (*ἀποτάξασθαι*), aber Jesus erwidert ihm: „W
seine Hand an den Pflug gelegt hat und zurückblickt, ist nicht g
schickt (*εὔθετος*) für das Reich Gottes". Es ist die Unentschiede
heit, welche hier — wie oben — verworfen wird. — Auffallend ka
an diesen Beispielen sein, dass Jesus die Freiwilligkeit zu sein
Nachfolge so wenig zu würdigen scheint, während man glauben soll
die, welche freiwillig kommen, seien mehr werth als die, welche nur au
gefordert kommen. Jesus ist offenbar nicht dieser Meinung, und
der That lehrt die Erfahrung, dass das Bewusstsein der Pflicht
das nachhaltigere Motiv ist als die Freiwilligkeit. Cf. ferner Luc. 1
25—35. Es sind Worte an die nachströmende Menge; sie enthalt
drei verschiedene Gedanken, von denen wir freilich nicht wissen,
sie alle in diesem Zusammenhang gesprochen worden; wenigstens v
v. 34. 35 ist es zweifelhaft (cf. Marc. 9, 49. 50 und Matth. 5, 13)
Letztere Worte sind daher an und für sich zu betrachten. — Den ih
nachfolgenden *ὄχλοις* zeigt Jesus, Was erfordert werde, um sein wa

---

*) Nach Marc. l. c. sind letztere Worte an die Jünger gerichtet.

rer Nachfolger zu sein, nämlich 1) entschiedenes Brechen mit den alten Verhältnissen, welche den Betreffenden noch an diese Welt binden und seine Entschiedenheit für das Reich Gottes lähmen könnten: v. 26. 27; cf. 33; und 2) reifliche Erwägung, ob man zu einer solchen That fähig sei: v. 28—32. — In ersterer Beziehung gilt es, Allem, auch dem Theuersten, was uns an diese Welt fesselt, absagen zu können, — eine Zumuthung, die er freilich an seine nähern Jünger nicht gestellt zu haben scheint (doch siehe Matth. 19, 27—29) und daher nicht als eine allgemeine und absolute zu fassen ist. In letzterer Hinsicht wird gezeigt, dass zu jedem grossen Unternehmen Ueberlegung und Prüfung der eigenen Kräfte erfordert werde, um so mehr zu dem Unternehmen, welches unbedingte Selbstverläugnung auferlege. — Damit ist jedem blossen Strohfeuer das Urtheil gesprochen. — Dieselbe Situation, wie hier, nur bestimmter, liegt nach Lucas (19, 11 sqq.) der Parabel von den anvertrauten Pfunden zu Grunde. Sie ist an diejenigen gerichtet, deren Messianische Erwartung durch die Nähe von Jerusalem gesteigert wurde und die nun die alsbaldige Erscheinung des Reiches Gottes erwarteten. Durch das Gleichniss werden sie jedoch belehrt, dass das Reich Gottes nicht παραχρῆμα anbreche, und dass es nicht in Wohlleben und Herrlichkeit, sondern in der Treue über das anvertraute Gut und in der Rechenschaft darüber bestehe. Anknüpfend an das Vasallen-Verhältniss der Herodäer zu Rom lehrt er unter dem Bild eines vornehmen Mannes, der in ein fernes Land reisen und ein Königreich in Empfang nehmen will, Er müsse erst zum Vater gehen und von diesem sein Reich in Empfang nehmen. Vor seiner Abreise ruft der Mann seine Knechte und vertraut ihnen eine Summe Geld an mit dem Auftrag, damit Handel zu treiben bis zu seiner Wiederkunft. Nachdem er das Königreich in Empfang genommen, fordert er von seinen Knechten Rechenschaft über die Verwaltung des anvertrauten Gutes. Dem Einen hat sich das Geld um das Zehnfache, dem Andern um das Fünffache vermehrt. Der Dritte aber hat das Geld unbenutzt liegen lassen, unter dem Vorwand, dass der Herr gar zu strenge Forderungen mache und nie zufrieden zu stellen sei; und so gibt er seinem Herrn das Geld ohne Zinsen wieder zurück. Die beiden erstern Knechte werden vom Herrn belobt und durch Anvertrauung von Mehrerem belohnt; nur darin wird ein Unterschied gemacht, dass der, welcher das Zehnfache gewonnen hat, zum Verwalter von 10, und der, welcher das Fünffache gewonnen, zum Verwalter von 5 Städten gesetzt wird. (Anders Matthäus, laut welchem die Knechte ungleiche Summen empfangen, aber nach dem Verhältniss des Empfangenen gleich viel erworben haben: c. 25, 16. 17; 20—22). Der Dritte aber, welcher sein Pfund ver-

graben hatte, wird gescholten und als unnützer Knecht strenge be straft; seine μνᾶ wird ihm genommen und dem gegeben, der 10 μνᾶ hat, denn „Wer hat, dem wird gegeben werden; wer aber nicht ha von dem wird auch das, was er hat, genommen werden“*). Di Haupttendenz der Parabel ist an beiden Orten die Lehre, dass e auf Treue ankomme; mit dem Unterschied, dass nach Lucas dies Lehre entgegengesetzt ist der sinnlich-egoistischen Erwartung de Reiches Gottes, nach Matthäus aber solche gegensätzliche Beziehung nicht vorhanden ist, dagegen eine Hinweisung auf die gleiche Wirksamkeit bei ungleicher Begabung. — Diese Lehre, welche eben sowoh auf die Jünger als auf das Volk passt, weist aber beiderseits hin au die Zeit der Parusie als auf einen Zeitpunkt der Rechenschaft, und auf die Art des Lohnes, welcher der Treue zu Theil wird. — Eine vielbesprochene Stelle ist Matth. 19, 16—26; Marc. 10, 17—27; Luc 18, 18—27. Die Differenz zwischen Marcus (= Lucas *Τί με λέγεις ἀγαθὸν* . . .) und Matthäus (*Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* . .), so wie die Inconcinnität zwischen jener Frage und den folgenden Worten *Τὰς ἐντολὰς οἶδας* . . . ., scheinen sich am besten durch den Text des Hebräer-Evangeliums lösen zu lassen (cf. Hilg. l. c. p. 16) Es seien zwei Reiche zu Jesu gekommen; der Eine habe gesagt *Διδάσκαλε ἀγαθέ* — und Jesus habe geantwortet *Τί με λέγεις ἀγαθόν εἷς ἐστιν ἀγαθὸς* . . . . — Der Andere habe gefragt: „Was soll ic Gutes thun“? und habe zur Antwort erhalten: Halte das Gesetz un die Propheten! Der Reiche habe hierauf geantwortet: Ich habe si gehalten — und hierauf Jesus gesprochen: „Geh, verkaufe alles, wa du hast . . . . .“ — Für unsern Zweck kommt hier jedenfalls nu Jesu Antwort auf die letztere Frage in Betracht. Jesus verweist den Frager auf die Gebote (*Τὰς ἐντολὰς οἶδας* etc.), welche derselb von Jugend auf gehalten zu haben behauptet. Nach Matthäus hätt er hieran die Frage geknüpft *Τί ἔτι ὑστερῶ* = Worin stehe ich noc zurück? — Nach Marcus aber und nach Lucas hätte vielmehr Jesu erwidert: „Eines fehlt dir (Marcus *ἕν σε ὑστερεῖ* — Lucas *ἔτι ἕν σοι λείπει*)? verkaufe Alles, was du hast, und gib es Armen, so wirst d einen Schatz im Himmel haben, und dann komm und folge mir nac (Marc. add. *ἄρας τὸν σταυρόν*). — Warum Jesus den Frager auf di

*) Eine bedeutende Variante bietet nach dem Zeugniss des Hieronymus da Hebräer-Evangelium dar: Es werden drei Knechte erwähnt, von denen de Eine das Anvertraute vermehrt, der Zweite es verborgen und der Dritte mit einem ausschweifenden Leben durchgebracht habe. Der Zweite sei nur getadelt, de Dritte aber in das Gefängniss geworfen worden. Cf. Hilgenf. N. Test. extra can f. IV, p. 17.

Gebote verwiesen und nicht auf den Glauben an Ihn, kann nur vom paulinischen Standpunkt aus gefragt werden, nicht vom synoptischen. Die Antwort des Reichen *Ταῦτα ἐφύλαξα ἐκ νεότητος*, gewöhnlich als Selbstgerechtigkeit aufgefasst, ist wenigstens nach Marcus (cf. v. 21) von Jesu nicht so aufgefasst worden. — Auffallend aber ist, dass Jesus den Reichen zuerst auf die Gebote verweist, als ob von dem Halten derselben das ewige Leben abhinge, und dann ihm doch zumuthet, seine ganze Habe zu verkaufen u. s. w. — gleichsam ein opus supererogationis nach dem opus necessarium — ein Consilium evangelicum nach dem Praeceptum evangelicum! — Wenn Matth. getreuer referirt als die beiden andern, so ist Jesu Zumuthung erklärlicher: Die Worte *Τί ἔτι ὑστερῶ* — deuten auf einen selbstgefühlten Mangel hin, und Jesus erkennt diesen Mangel in seinem Reichthum, der sich als Hinderniss zwischen ihn und das ewige Leben stelle; fraglich ist dann noch, ob Jesus diese Zumuthung an ihn stellt mit Rücksicht auf die Armen und das Gebot der Nächstenliebe (so Chrys. und die meisten Aeltern) oder mit Rücksicht auf die ungetheilte Entschiedenheit des Herzens (Matth. 6, 24); für Letzteres spricht das folgende *Δεῦρο ἀκολούθει μοι*. — Uebrigens hat Jesus diese Forderung keineswegs an Alle gestellt, nicht an Petrus, welcher ein Haus in Kapharnaum besass, nicht an die Frauen, die ihn mit ihrer Habe unterstützten (Luc. 8, 2. 3), nicht an die salbende Frau in Bethanien, welche ein Alabastergefäss mit kostbarer Salbe besass, u. s. w.; aber an diesen Reichen stellt er diese Forderung, ohne Zweifel mit dem richtigen Blick, dass sein Reichthum für ihn ein Hinderniss des ewigen Lebens sei. — Als sodann der Reiche betrübt von dannen ging, weil er ein solches Opfer nicht bringen konnte, so sprach Jesus zu seinen Jüngern: . . . . *εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος εἰσελθεῖν (διελθεῖν) ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* (so Matthäus richtig gegenüber der Abschwächung des Marcus)*). Also äusserst schwierig für einen Reichen, in's Himmelreich zu kommen! Warum? weil es für einen solchen äusserst schwer ist, nicht auf seinen Reichthum zu vertrauen (Marc. l. c. v. 24). Doch nicht absolut unmöglich; denn der Meister richtet seine über jenes strenge Wort bestürzten Jünger mit der Erklärung wieder auf: *Παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδυνατόν ἐστιν, παρὰ δε θεῷ πάντα δυνατά*. — Alle erwähnten

*) *Κάμηλον*, nicht *κάμιλον*, ein Ankerseil, cf. das analoge jüdische Sprichwort: „Es ist leichter, dass ein Elephant durch ein Nadelöhr gehe, als . . .“ (cf. Lightf. und Schöttg. ad Matth. 19, 24) und cf. Koran, Sure VII: „Sie werden nicht in's Paradies eingehen, bis ein Kameel durch ein Nadelöhr geht“.

Erfordernisse lassen sich in das Eine zusammenfassen: „Keine Getheil heit, sondern Entschiedenheit!"

70. Aber auch die Jünger mussten je und je daran erinn werden, Was dazu gehöre, um Jesu ächte Jünger zu sein und d ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Dazu diente bereits, was d Herr ihnen von der Gerechtigkeit sagte, welche in seinem Reich ge (§ 61 sqq.). Aber auch mit bestimmterer Beziehung auf das Erford niss gab ihnen Jesus Mahnungen, welche sie zum ernsten Streb zur Selbstverläugnung, zur Einfalt und Demuth antreiben sollt Wir sehen hier noch ab von denjenigen Ermahnungen, welche sich Besondern auf die Parusie und die συντέλεια τοῦ αἰῶνος beziehen. Cf. vorerst Matth. 7, 13. 14; Luc. 13, 24 (das Wort von der eng Pforte). Bei Matthäus ist dieser Spruch nur ein Glied in der Gnomenre c. 7, 1 sqq.; aber bei Lucas findet sich eine Veranlassung: Auf Reise nach Jerusalem richtet Einer die fast ängstliche Frage an Meister Κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι; Der Ausspruch Jesu la bei den zwei Evangelisten etwas verschieden: bei Lucas heisst Ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι πολλοί, λέγω ὑμ ζητήσουσιν εἰσελθεῖν κ. οὐκ ἰσχύσουσιν; bei Matthäus aber findet s weder das ermahnende ἀγωνίζεσθε, noch das Wort vom vergeblic Trachten, dagegen ist bei Matthäus ein antithetischer Parallelism indem der breite und der schmale Weg einander gegenüber steh Hier hat der Ausspruch mehr Rundung und scheint in ursprünglich Form wiedergegeben zu sein, und das ἀγωνίζεσθαι ist implicicite Gegensatz zu dem „breiten Weg, auf dem Viele wandeln," enthalten. — der weitern Rede Matth. v. 21—23; Luc. v. 25—30, welche sich bei l term Evangelisten unmittelbar an das Wort von der engen Pforte schliesst, hat man nach der Fassung des Matthäus eine polemis Anspielung auf Paulus, nach der Fassung des Lucas eine solche die Urapostel gefunden. Dem sei wie ihm wolle, so ist dort ges dass die schönen Worte und die grossen Thaten und Erfolge hier, dass die persönliche Bekanntschaft mit dem Herrn zum Eint in's Gottesreich noch nicht befähige. Zur σωτηρία ist allein befähigt, welcher nach der Schlussparabel der Berg- (Feld-) Pre (Matth. 7, 24—27. Luc. 6, 47—49) sein Haus nicht auf Sand, sond auf den Felsen baut, d. h. der des Meisters Worte nicht nur h sondern auch thut. — Das Gleichniss von den anvertrauten Pfunc d. h. die darin enthaltene Mahnung zur Treue, war gewiss eben sehr an die Jünger als an den ὄχλος gerichtet. An die Jünger Besondern ist die Parabel vom ungerechten Haushalter (Luc. 16,1— cf. oben § 65) gerichtet. Der οἰκόνομος wird den Jüngern vorgehal als Vorbild der Klugheit, welche die Mittel zum Zweck anzuwen

'eiss; aber die Mittel des *οἰκόνομος* sind schlechte, er selbst ist ein
ικόνομος τῆς ἀδικίας und ein *υἱὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*. Insofern ist
as Gleichniss ein Argumentum e contrario: die Jünger sollen klug
ein wie der *οἰκόνομος*, aber nicht als *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου*, sondern als
ἱοὶ τοῦ φωτός, nicht als ungerechte, sondern als treue Haushalter,
nd nicht bloss als Haushalter über den *μάμμων τῆς ἀδικίας*, son-
ern als solche, die Haushalter über das *ἀληθινόν*, über das unver-
usserliche Gut („*τὸ ὑμέτερον*") werden sollen. Haushalter über das
ληθινόν ist aber nur, wer nicht zweien Herren, Gott und dem Mam-
ion, dient. — Oefter hat Jesus den Ehrgeiz seiner Jünger zu tadeln,
relche noch immer von fleischlichen Erwartungen des Himmelreiches
rfüllt sind, und ihnen die Anspruchlosigkeit und den Kindersinn
nzubefehlen, ohne welchen man nicht in's Himmelreich eingehe
Marc. 9, 33—37; Matth. 18, 3 sqq.; Marc. 10, 15). Marc. 9 und
latth. 18 scheinen dasselbe Begegniss zu erwähnen, doch so, dass
larcus die Veranlassung — Matthäus aber die Worte Jesu genauer
ngibt. Nach der Rückkehr vom Verklärungsberge nach Kapharnaum
agt Jesus seine Jünger, Was sie unterwegs mit einander verhandelt
ätten; sie aber schwiegen stille, denn sie hatten mit einander certirt,
wer grösser sei." Da stellte Jesus ein Kind mitten unter sie und
prach: „Es sei denn, dass ihr umkehret (*στραφῆτε* — cf. שׁוּב z. B.
er. 3, 12. 14. 22), so werdet ihr nicht in's Himmelreich eingehen.
Wer sich nun selbst erniedrigt (demüthig ist) wie dieses Kind, der
t der Grössere im Himmelreich." — Das zur Nachahmung empfoh-
ne Tertium comp. ist also die Anspruchlosigkeit. — Marc. 10, 13—16
lie Kindersegnung). Marcus und Lucas haben die Worte: *Ἀμὴν
ἐγω ὑμῖν, ὃς ἐὰν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ
ἡ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν* — während Matthäus nur hat *τῶν γὰρ τοιούτων
στὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Diese letztern, von allen dreien be-
eugten Worte sagen genug, denn mit *τοιούτων* sind nicht gerade nur die
Kinder, sondern die Menschen mit kindlichem Sinne gemeint, cf. 18, 3.
Unter dem Kindersinn ist aber hier nicht nur die Demuth und An-
pruchlosigkeit, sondern zugleich der Sinn verstanden, welcher sich zu
en Kindern hingezogen fühlt, cf. Marc. 9, 36. 37; Matth. 18, 10*). —
In die Jünger ist die oben schon erwähnte Stelle gerichtet: Marc.
9, 49—50. Vorher geht die Mahnung, den Kleinen keinen Anstoss
σκάνδαλον = מִכְשׁוֹל Ezech. 7, 19; 14, 30; cf. כשל Hiph. moralischen
Anstoss geben Mal. 2, 8) zu geben, und wenn Hand, Fuss oder Auge zum

*) Ob Jesus an die Erbsünde der Kinder geglaubt oder nicht, ist gar nicht
u fragen. Jedenfalls betrachtete er die Kinder im Vergleich mit den Erwach-
enen als unschuldig.

Anstoss, zum verführerischen Anlass wird, sich von diesem gewaltsam loszumachen eher als mit demselben in's unauslöschliche Feuer der Gehenna geworfen zu werden. Nun folgen die schwierigen Worte: *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται, καὶ πᾶσα θυσία πυρὶ ἁλισθήσεται· καλὸν τὸ ἅλας, ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις* (cf. Matth. 5, 12; Luc. 14, 34). — Durch das *γὰρ* wird angezeigt, dass v. 49 eine Begründung des Vorhergesagten sein soll, und zwar nicht nur von v. 48, als wenn mit *πυρὶ* v. 49 das Gehennafeuer gemeint wäre, was zum Folgenden nicht passen würde, sondern des ganzen Gedankens v. 43—48, und das *πῦρ* v. 49 ist das die Schlacken ausscheidende Reinigungsfeuer (ähnlich Matth. 3, 11; Luc. 3, 16). Also „jeder (Jünger des Gottesreiches) wird mit Reinigungsfeuer gesalzen = gewürzt werden.“ Das zweite Glied des Parallelismus — bloss durch *καὶ* angeknüpft — enthält eine Vergleichung, so dass der Hauptgedanke im ersten Glied enthalten ist und *καὶ* = *ὡς* ist, wie Hiob 5, 7; 12, 11 ְו die beiden Vergleichungsglieder verbindet. Verglichen ist das Gewürztwerden jedes Menschen mit dem Gesalzenwerden jedes Opfers, gemäss Levit. 2, 13; cf. Num. 18, 19; 2. Chron. 13, 5 (*διαθήκη ἁλὸς* = בְּרִית־מֶלַח). So wie das Salz ein vor Fäulniss bewahrendes Gewürz ist und daher das Unverwesliche, Unvergängliche bezeichnet, so deutet das Salzen des Opfers, das auf den Bund Israels mit Jhvh Bezug hat, die Unvergänglichkeit des Opfers und des Bundes an. So wie nun das Opfer und folglich der Bund unvergänglich sein sollen, so wird jeder Mensch zum unvergänglichen Leben gewürzt, und dies geschieht durch das Läuterungsfeuer der Selbstverläugnung (v. 43 sqq.), wodurch das Unreine, Selbstische ausgeschieden wird. — V. 50 in seinem ersten Glied enthält einen Erfahrungssatz (= Luc. 10, 34) als Prämisse der folgenden Doppelermahnung: *Ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα, καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις*, d. h. „habet in euch selbst jenes reinigende, heiligende Element, und habt Frieden unter einander“. Letzteres ist beigefügt, weil das Haben des von den Schlacken der Selbstsucht reinigenden Elementes die Bedingung des *εἰρηνεύειν*, und dieses die Folge des erstern ist*). — Luc. l. c. ist das Salz die Entschiedenheit, mit welcher der Nachfolger Jesu Alles dem Reich Gottes opfern kann, was auf die nachströmende sinnliche Menge weniger passt. — Matth. 5, 13 („Ihr seid das Salz der Erde, wenn aber das Salz . . . .“) ist der Spruch eine Zusage

*) Diejenigen, welche *πῦρ* in V. 49 vom Feuer der Gehenna verstehen, können keinen logischen Parallelismus mit dem 2. Hemistich herstellen, und da hier und in V. 50 das „Salz“ im guten Sinne gebraucht ist, so sind sie genöthigt, das *ἁλ ἁλισθῆναι* in ganz verschiedenem Sinne zu nehmen.

und deutet nach v. 3—12 an, dass gerade die, welche die Armen, Nothleidenden, Gedrückten in der Welt sind, auch die seien, von welchen eine reinigende, belebende Kraft ausgehen werde, nur sollen sie darauf bedacht sein, dass sie dieser Kraft nicht verlustig werden. Das Subject von *ἁλισθήσεται* ist nicht das Salz, sondern allgemeiner heisst es: „Womit will man salzen?" — Ein sehr guter Zusammenhang! nur dass die Aussprüche v. 13 und 14—16 wohl eher in eine spätere Zeit zu setzen und als Ermahnung gesprochen worden sind (cf. Marcus und Lucas).

71. Es war aber speciell das Todesleiden des Herrn, in welches sich die Jünger nicht finden konnten, und auf welches dieselben vorbereitet werden mussten, wenn sie für das Messiasreich geschickt werden sollten. — Es war am Schlusse seiner Galiläischen Wirksamkeit, als er seine Jünger fragte, für wen die Leute — und für wen sie ihn hielten, und auf die letztere Frage von Petrus die Antwort bekam: *Σὺ εἶ ὁ Χριστός*. (So Marc. 8, 29. Aehnlich Luc. 9, 20; aber Matth. 16, 16: *σὺ εἶ ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*), — ein Bekenntniss, welches nach Matthäus die berühmte Erklärung des Meisters zur Folge hatte, nach Marcus aber (v. 30) und Luc. (v. 21) nur die ernstliche Ermahnung, es Niemand zu sagen. Und um allfälligen messianischen Hoffnungen der Jünger einen Dämpfer aufzusetzen, so kündigt er ihnen sein bevorstehendes Leiden und Sterben an (Marc. v. 31. Luc. v. 22. Matth. v. 21). Da nimmt ihn Petrus bei Seite: er solle sich doch einem solchen Schicksal nicht aussetzen, d. h. er solle den Hierarchen gegenüber vorsichtiger sein. Aber Jesus, durch diese Abmahnung des Jüngers momentan in Versuchung geführt, weist denselben heftig zurück: er habe nicht göttliche, sondern bloss menschliche Gedanken. — Die folgenden Worte *Ὅστις* (Matth. *εἴ τις*) *θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν* (Matth. *ἐλθεῖν*), *ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, κ. ἀκολουθείτω μοι* — sind nach Marcus, welchem Lucas folgt, an einen weitern Kreis, nach Matthäus aber an den engern Jüngerkreis gerichtet (cf. Marc. v. 34. Luc. v. 23. Matth. v. 24): „Meine Nachfolge ist eine Leidens-Nachfolge". — Dann setzt der Meister noch das bedeutsame Wort hinzu, das er gewiss bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen (cf. Matth. 10, 39; Luc. 17, 33; cf. Joh. 12, 25), und das ohne Zweifel Jesu eigener Lebensgrundsatz gewesen ist: *Ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν, ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἕνεκεν ἐμοῦ* (Marc. add. *καὶ τοῦ εὐαγγελίου* — nicht authentisch) *σώσει αὐτήν*: ein Paradoxon, welches — wenn irgend eines — den Stempel der Originalität trägt! „Wer seine Seele retten will (durch zeitliche Lebensrettung in Leidens- und Todesflucht), der wird sie verlieren

(sc. durch den ewigen Tod in der *συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος*); wer aber seine Seele verliert um Meinetwillen (d. h. um seines muthigen Bekenntnisses willen den Tod leiden muss), der wird sie erretten (durch die Todesgefahr hindurch zum ewigen Leben — *σώζειν* wie Matth. 10, 22; 24, 13). Die Spitze der Gnome liegt in dem verschiedenen Sinne von *ψυχὴ* und *σώζειν* je im Vorder- und im Nachsatz. — Endlich fügt Jesus noch die Worte hinzu: *Τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ* . . . Die Begründung der vorhergehenden Sentenz liegt in dem Alles übersteigenden Werthe der *ψυχὴ* (sc. im Sinne der obigen Nachsätze). Je höher der Werth dieser letztern, desto weniger soll der Mensch Bedenken tragen, die *ψυχὴ* (im erstern Sinne) aufzuopfern. — Auch noch auf dem Todesgang nach Jerusalem sind die Jünger mit sinnlichen Messiashoffnungen erfüllt, daher die Bitte der beiden Zebedaïden, dass der Meister in seinem Königreiche dem Einen den Platz zu seiner Rechten und dem Andern den Platz zu seiner Linken gewähren möge (Matth. 20, 20. 21; Marc. 10, 35—37). Sie empfangen aber von dem Meister eine zwiefach zurechtweisende Antwort: 1) Könnt ihr den Kelch trinken, den Ich trinke, oder mit der Leidenstaufe euch taufen lassen, mit der Ich mich taufen lasse?" d. h. dem *συμβασιλεύειν* in meinem Reiche geht der Leidenskelch (כּוֹס), die Leidenstaufe voran; auf diese müsst ihr vor allem aus gefasst sein; — 2) in meinem Reiche kommt es überhaupt nicht, wie in den Weltreichen, auf Ehrenplätze und Herrschergelüste an, im Gegentheil werden da die Niedrigsten und Demüthigsten die Ersten sein, wie ihr an Mir sehen könnt, der ich nicht gekommen bin, mich wie ein Herrscher bedienen zu lassen, sondern mein Leben hinzugeben als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Matth. 20, 25—28; Marc. 10, 42—45; cf. Luc. 22, 25—27). — Diese Worte galten nicht nur den Zebedaïden, sondern auch den andern Jüngern, denn der Unwille derselben war aus derselben Quelle der Eifersucht und des Ehrgeizes entsprungen.

72. Jesus hatte seine Jünger aber im Besondern noch auf die bevorstehende Katastrophe, die Messianischen Drangsale und die Parusie, vorzubereiten. — Marcus führt nur Eine solche Ermahnung, nämlich die zu der grossen eschatologischen Rede c. 13 gehörige, an. Matthäus hat deren zwei, nämlich 1) die mit der Instructionsrede c. 10 verbundene, indem er diese zu einer grossen apostolisch-eschatologischen Instruction ausdehnt, und 2) die Reihe eschatologischer Reden c. 24 und 25, indem er mit derjenigen, welche er mit den beiden andern Evangelisten gemein hat (c. 24), drei parabolische Reden eschatologischen Inhalts verbindet. Lucas endlich gibt drei verschiedene und bei verschiedenen Anlässen gehaltene eschato-

logische Ermahnungsreden, nämlich c. 12, 33—53; 17, 22—37, und c. 21. (Cf. darüber u. „Vollendung der Dinge.“). Wir beschränken uns hier auf das Paränetische. — Er ermahnt seine Jünger zum furchtlosen Vertrauen (Matth. 10, 28—31) und zum standhaften Bekenntniss (32. 33; cf. Marc. 8, 38 und Luc. 12, 4—9) in Verfolgung. — Luc. 12, 33 sqq. knüpft sich die eschatologische Ermahnung an eine Rede an, in welcher er sie vor irdischen Sorgen gewarnt und zum ungetheilten Streben nach dem Reiche Gottes ermahnt hat; es wird ihnen in Betracht der erwarteten Parusie vornämlich Wachsamkeit eingeschärft: seine Jünger sollen sein wie die Knechte, die Abends spät ihren heimkehrenden Herrn erwarten. — Luc. 17, l. c. ist eine Rede, veranlasst durch die Frage: Wann kommt das Reich Gottes? und seine abweisende Antwort. Seinen Jüngern aber empfiehlt er, sich durch messianische Gerüchte nicht in Aufregung bringen zu lassen (22. 23), sich ja nicht fleischlicher Sicherheit hinzugeben (24—30) und in der Stunde der Gefahr nicht rückwärts zu schauen oder auf Erhaltung seines irdischen Menschen bedacht zu sein (31—33), weil die Katastrophe unvermuthet und rasch hereinbrechen werde. — In der grossen eschatologischen Rede (Marc. 13 Parall.), welche durch den Anblick des Tempelgebäudes und die tragische Aussicht auf dessen Zerstörung motivirt ist, werden die Jünger ebenfalls zur Standhaftigkeit (*ὑπομονή* Marc. v. 13; Matth. v. 13 und 10, 22) und zur Wachsamkeit (Marc. v. 28—37; Matth. v. 32—51; Luc. v. 34—36) ermahnt, vor allem aber vor Verführung gewarnt (Marc. v. 5 sqq.; Matth. v. 4 sqq.; Luc. v. 8 sqq.). — Matthäus knüpft, wie erwähnt, drei Gleichnissreden an die eschatologische Hauptrede an, durch welche er gleichsam die drei Haupteigenschaften einschärft, welche zur *σωτηρία* befähigen, nämlich die Wachsamkeit (25, 1—13), die Treue (v. 14—30) und die barmherzige Liebe (31—46), Eigenschaften, die aber wohl nicht als Trias, sondern von denen jede für sich betrachtet sein will.

δ) Der Menschensohn.

Cf. Hilgenfeld in d. Zeitschr. f. wissensch. Theologie VI, 330 sqq.
Holtzmann ebend. VIII, 212 sqq.
Weizsäcker, Untersuchungen über d. evangel. Geschichte, S. 426 sqq.
Colani, Jesus-Christ et les croyances messianiques de son temps. 2ème éd. p. 74 sqq.
Beyschlag, Neutestamentl. Christologie, S. 9—34.
Keim, Geschichte Jesu von Nazara, II. S. 64—76.
Wittichen, die Idee des Menschen, S. 96 sqq.
Volkmar, die Evangelien oder Marcus und die Synopsis, S. 197 sqq.
Schenkel, Art. im Bibellexikon, Bd. IV.

1) Person und Vollmacht des Menschensohnes.

73. Die constante Selbstbezeichnung Jesu ist *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθ(*
που (בן־האדם). Dieser Ausdruck kommt bei Matth. 31, bei Marc.
bei Luc. 24 mal vor. Diese Selbstbezeichnung stand in der Erinneru
und Ueberlieferung der ältesten Zeit so fest, dass sie auch im vier
Evangelium 12 mal vorkommt (aber niemals in den apostolisc
Briefen). Charakteristisch ist auch, dass er von Andern niemals
genannt wird. (Ueber den Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ* siehe unten.)
ausschliesslicher nun jene Bezeichnung im Munde Jesu ist, de
dringlicher ist es zu untersuchen, welche Bedeutung derselben zukom
und zwar in erster Linie nicht, was seine Zuhörer und Zeitgenoss
darunter verstanden (B. Weiss), sondern was Er selbst darunter v
standen habe; denn bei solchen unzweifelhaft authentischen Wor
haben wir nicht nöthig, dieselben erst durch das Medium Anderer
schauen. — Es wäre nun freilich vor allem wichtig zu wissen, ob si
Jesus des Ausdrucks בן־האדם oder בר־אנש bedient habe, aber d
ist nicht mehr zu ermitteln. Wir sind also an Jesu Quelle, an d
Alte Testament gewiesen. Der Plural בני־אדם (Deut. 32,
1. Sam. 26, 19; Ps. 11, 4; 33, 13 al.) thut hier wenig zur Sache,
der Ausdruck dort nur „Menschen" bezeichnet, mit dem biblisch
Nebenbegriff des Abstandes von Gott, cf. Ps. 33, 13; 90, 3; 115, 1
Nichts anderes bedeutet der Singular בן־אדם Num. 23, 19; Ps. 8,
Die letztere Stelle ist für die Bezeichnung des Contrastes zwisch
Gott und Mensch besonders wichtig. — Dieselbe Bedeutung h
אֱנשׁ oder chald. אֱנָשׁ (stat. emphat. אֲנָשָׁא), cf. ausser Dan. 2, 28;
21 und 7, 13 die höchst bezeichnende Stelle Ps. 9, 21: „Lass sie e
fahren, dass sie Menschen" (כִּי אֱנוֹשׁ הֵמָּה). Mit dem Artikel ste
בן־האדם in Ps. 80, 18 (parall. אִישׁ יְמִינֶךָ) und bezeichnet das Israe
tische Volk (cf. auch Exod. 4, 22. 23; Hos. 11, 1: wo Jhvh das Vo
Israel בְּנִי nennt). — Im Buch Ezechiel wird durchgehends von Jh
der Prophet als בֶּן־אָדָם angeredet (2, 1; 3, 1; 4; 17; 4, 1. al. a
womit ebenfalls der Begriff des geringen Menschen (gering im Ve
hältniss zu Gott), doch mit dem Nebenbegriff des hohen Beru
dieses Menschen ausgedrückt wird, siehe besonders 3, 17; 6, 2 al.
Am berühmtesten ist aber die Stelle Dan. 7, 13: „Siehe, mit d
Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn (כְּבַר־אֱנָשׁ) u. s.
Damit wird im Gegensatz gegen die Weltreiche, welche aus de
Meer aufstiegen und in Thiergestalt erschienen, das Gottesreich b
zeichnet nach seiner Herkunft (vom Himmel) und nach seiner E
scheinung (in Menschengestalt). — Dies sind die bezüglichen Stell

des Alten Testamentes, welche mithin sehr verschiedener Art sind, indem „Menschensohn" 1) nichts anderes heisst als „Mensch", mit dem Nebenbegriff des grossen Abstandes von Gott; 2) das Volk Israel bezeichnet, mit dem Nebenbegriff seiner hohen Würde; 3) den Propheten als blossen Menschen mit dem Nebenbegriff seines hohen Berufes; 4) den Menschen überhaupt nach seiner Doppelstellung im Verhältniss zu Gott und zur übrigen Kreatur; 5) als Offenbarung des Messias-Reiches, im Gegensatz zur thierischen Natur der Weltreiche. — Im Buche Henoch kommt der Ausdruck „Menschensohn" ebenfalls vor*), es ist aber sehr zweifelhaft, ob Jesus darauf Rücksicht genommen, da die Bekanntschaft desselben mit diesem apokryphischen Product mit Recht in Zweifel gezogen ist. — Die zweite Frage ist nun: welche Bedeutung hat der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in den Evangelien und im Munde Jesu? Wenn Beyschlag (l. c.) den Ursprung und die Bedeutung desselben ausschliesslich in der Daniel-Stelle findet, so ist dies in so fern berechtigt, als das, was in dieser apokalyptischen Stelle vom Menschensohne gesagt ist, ganz auf Jesus als den Messias passt (v. 14: „ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, dass alle Völker und Nationen ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nie vergeht und sein Königthum wird nicht zerstört";) — und als viele evangelische Stellen unverkennbare Anspielungen auf die Danielische Stelle sind, cf. Matth. 16, 27; 19, 28; 24, 27—30; 25, 31; 26, 64 Parall. („der Menschensohn kommt in der Herrlichkeit seines Vaters — er kommt in den Wolken . . . — er kommt in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm — Ihr werdet sehen den Menschensohn sitzend zur Rechten der Macht und kommen in den Wolken des Himmels"—). Aber an vielen andern Stellen hat *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* gar nichts Danielisches oder Apokalyptisches, wie Matth. 8, 20: „. . . der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege"; 9, 4: „der Menschensohn hat Vollmacht, Sünde zu vergeben"; 11, 19: „der Menschensohn ist gekommen, isst und trinkt . . ."; 12, 8: „der Menschensohn ist ein Herr auch über den Sabbath"; 13, 37: „der Menschensohn ist's, der guten Saamen säet"; 16, 13: „Wer sagen die Leute, dass der Menschensohn sei?" 17, 12: „Wie Elias-Johannes, so wird auch der Menschensohn leiden von ihnen"; ähnlich v. 22; ferner 20, 18: „der Menschensohn wird überliefert werden den Hohenpriestern und Schriftgelehrten . . ."; 20, 28: „der Menschensohn ist nicht gekommen,

---

*) Cf. l. c. Henoch (ed. Dillmann) VIII, 46; 48; X, 62, 7. An allen diesen Stellen ist „der Menschensohn" analog dem Danielischen; aber X, c. 60, 10 wird in Ezechielischer Weise der Seher so angeredet.

sich dienen zu lassen, sondern zu dienen ..."; 26, 2: „der Menschensohn wird überliefert werden zur Kreuzigung —"; 26, 24: „der Menschensohn geht hin, wo es von ihm geschrieben ist —"; 26, 45: „die Stunde ist gekommen und der Menschensohn wird überliefert in die Hände der Sünder"; — und vorzüglich Luc. 19, 10: „der Menschensohn ist gekommen, zu retten das Verlorne." — *Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* kann freilich blosse Umschreibung von „Ich" sein, namentlich Matth. 16, 13; aber warum gerade diese Umschreibung? — Dass Jesus das Wort aus Dan. l. c. genommen, ist wahrscheinlich, aber dass sein Begriff ein viel allgemeinerer, ist nicht nur wahrscheinlich, sondern gewiss. Aber welcher? lassen sich vielleicht die vielen Stellen, in denen der Ausdruck vorkommt, unter Einen Gesichtspunkt bringen? Wenn ja, so ist es ohne Zweifel der Contras zwischen seiner Niedrigkeit und seiner Hoheit, in de Weise nämlich, dass bald die Niedrigkeit das Vorausgesetzte ist, vor welchem dann die Hoheit prädicirt wird, bald die Hoheit im Subjec liegt und im Prädicat die contrastirende Niedrigkeit. Das Erstere findet Marc. 2, 10 Parall. und 2, 28 Parall. statt. In der erstern Stelle ist der Sinn der: „Auf dass ihr sehet, dass der Menschensohn, d. i. dieser blosse Mensch, der nach eurer Meinung sich etwas angemasst hat, was nur Gott zukommt, Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu erlassen, so sage ich zu dem Paralytischen: Stehe auf u. s. w." — Aehnlich die andere Stelle: „Der Menschensohn, d. h. dieser blosse Mensch, der durch sein Gewährenlassen der Aehren abzupfenden Jünger nach eurer Meinung den Sabbath verletzt hat, ist Herr des Sabbaths." — Häufiger ist das Umgekehrte der Fall, dass nämlich „Menschensohn" etwas Hohes bezeichnet, welchem dann ein erniedrigendes Prädicat beigelegt wird. Cf. Matth. 11, 19; Luc. 7, 34: „der Täufer ist gekommen und hat ein asketisches Leben geführt ...; der Menschensohn ist gekommen und isst und trinkt ..." Die Verbindung des Menschensohnes mit Johannes dem Täufer (cf. auch Marc. 9, 12 Parr.) lässt keinen Zweifel dass unter jenem der Messias verstanden ist, „und doch unterscheidet sich der in seiner Lebensweise nicht von andern Menschen!" — Siehe ferner Matth. 12, 32; Luc. 12, 10: „Wer ein Wort (der Lästerung) sagt wider den Menschensohn, dem wird es vergeben werden; wer aber ein Wort redet wider den heiligen Geist u. s. w." Hier scheint zwar der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* tief unter das *πνεῦμα ἁγ* gestellt zu sein; dennoch muss jener etwas Grosses sein, sonst wäre der Ausspruch ein nichtssagender; und treibt doch dieser Menschensohn Dämonen aus! — Auch Matth. 13, 37: „Der den guten Samen säet, ist der Menschensohn". — Hauptsächlich aber sind die Stellen hervorzuheben, in denen ausdrücklich von der Niedrigkeit und dem

Leiden des Menschensohnes gesprochen ist, vor allen Matth. 8, 20; Luc. 9, 58: „Die Füchse haben Gruben . . . . aber der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege". Das Acumen dieser Worte liegt gerade in dem Contrast zwischen dem Subject und dem Prädicat. —Am häufigsten aber sind die Stellen, wo das Leiden des Menschensohnes erwähnt wird: Matth. 17, 22; 20, 18; 28; 26, 24; 45. Der bezeichnendste Ausspruch ist Matth. 20, 28; Marc. 10, 45: „Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι κ. δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν." Wenn hier die tiefste Herablassung vom Menschensohn ausgesagt wird, so ist eben damit das Subject, der Menschensohn, als etwas hohes vorausgesetzt. Die Herablassung ist auch die Idee des Ausspruches Luc. 19, 10: Ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι κ. σῶσαι τὸ ἀπολωλός. Wo Herablassung ist, da ist die Hoheit vorausgesetzt. — Dass der Ausdruck υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου einen Contrast zwischen Niedrigkeit und Hoheit andeutet, ist auch aus den betreffenden Stellen des Alten Testamentes ersichtlich (s. oben). In den Ezechielischen Stellen ist dieses sehr klar, aber auch in der Daniel-Stelle fehlt diese Bedeutung nicht ganz, sofern der vom Himmel Kommende, das Gottesreich Repräsentirende einem Menschen gleich ist, und sofern dieses Menschenwesen „dem Alten der Tage" beigesellt wird und sein Reich ein ewiges ist. — Wenn endlich von der apostolischen Zeit an in der Christenheit diejenige Auffassung der Stelle Ps. 8, 5 sq. Raum gewann, welche darin Christus, den Erniedrigten und Erhöhten, vorgebildet sah (cf. Hebr. 2, 6 sqq.*), so ist dies zwar exegetisch nicht richtig, aber anwendbar war diese Stelle auf Christus mit vollem Recht, denn die Idee des Menschen, nach seiner Niedrigkeit und seiner Hoheit, ist in Ihm in vollkommener Weise zur Erscheinung gekommen.

74. Worin besteht nun aber die Hoheit des Menschensohnes? Das vierte Evangelium hat dafür den ständigen Ausdruck: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ oder bloss ὁ υἱός. Aber bei den Synoptikern kommt dieser Ausdruck sehr selten vor; das Wort υἱὸς — υἱοὶ τοῦ θεοῦ ist übrigens nicht auf Jesum beschränkt; er kommt im Alten Testament öfter vor für „Engel", — im Neuen Testamente und zwar in den synoptischen Evangelien kommt dieser Name auch den Friedensstiftern und denen, welche Böses mit Gutem vergelten, zu: Matth. 5, 9. 45, und bezeichnet die ethische Gottähnlichkeit (anders bei Paulus). Vgl. damit den Vaternamen, den die Angehörigen des Himmelreiches Gott geben dürfen (ὁ πατήρ σου — ὁ πατὴρ ὑμῶν Matth. 6, 6—14. 26). — Wenn aber dieser Name Jesu beigelegt wird, so geschieht

*) Cf. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs, S. 361.

dies 1) im messianisch-theokratischen Sinn, wenn die Dämonischen oder die Hülfesuchenden ihn so anreden: Zuerst sind es nämlich die Dämonischen, die ihn als *υἱὸς τ. θεοῦ* anreden (Marc. 1, 24? Matth. 8, 19; Marc. 5, 7; Luc. 8, 28), auch die Hülfsbedürftigen und Glaubenden (Luc. 4, 41; Matth. 14, 33; Matth. 16, 16 — doch s. ad h. l.), in welchem Fall „Sohn Gottes" so viel heisst, als „Messias"; Luc. 4, 41 (coll. Marc. 1, 24), Matth. 14, 33; 2) im metaphysischen Sinne von Seite der Evangelisten oder ihrer Quellen (Matth. 1, 20); Luc. 1, 32 coll. 3, 38, wo Adam *υἱὸς τοῦ θεοῦ* genannt wird; Matth. 3, 17 coll. Ev. sec. Hebr. = Ps. 2, 7, und 17, 5 (siehe die Moses- und Elias-Erscheinung), und 3) im religiösen oder geistig-theokratischen Sinne, wenn Matth. 16, 16. 17 die Jünger —, oder wenn Matth. 11, 27; Luc. 10, 22 Jesus selbst sich so nennt. Wir haben es hier nur mit letzterer Stelle zu thun; sie lautet nach unsern Codd. und Edd.: „... *οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*" — Aber 1) findet sich die umgekehrte Ordnung in den drei Citaten Justins (Dial. c. Tr. p. 326; Ap. I, p. 95 u. 96), in den vier Citaten der Pseudoclement. Homilien (XVII, 4; XVIII, 4; 13; 20) und bei Markion (d. h. *τίς ἐστιν ὁ πατὴρ .... τίς ἐστιν ὁ υἱὸς ...*), und selbst zweimal bei Irenäus, obschon er diese Lesart tadelt; 2) lesen die genannten Zeugen statt *ἐπιγινώσκει*: *ἔγνω* (nur Justin. dial. l. c. *γινώσκει*), und 3) haben Justin l. c. Clem. und Orig. statt *βούληται ἀποκαλύψαι* — *ἀποκαλύψῃ*. — Liest man nach dem gewöhnlichen Text ... *τὸν υἱὸν .... τὸν πατέρα* ... und *ἐπιγινωσκει*, so ist der Sinn, dass der Sohn ein so erhabenes Wesen sei, dass kein Mensch, sondern nur der Vater ihn erkennen könne, und folglich auch allein im Stande, den Vater zu offenbaren ..." — Liest man aber wie Justin und der Verfasser der Pseudoclement., so gewinnt man folgenden Gedanken: „Niemand hat den Vater erkannt als der Sohn, welcher ihn vermöge seines intimen Verhältnisses (für ein und allemal) erkannt hat, und Niemand hat den Sohn erkannt als der Vater, d. h. Niemand hat dieses intime Sohnesverhältniss erkannt ...." — Wie aber auch gelesen werde, so ist klar, dass Jesus sich hier „Sohn Gottes", und Gott seinen Vater nennt in einem specifischen Sinne, dass dieses Specifische eben das intime und einzige Verhältniss ist, in welchem beide zu einander stehen, und dass die Offenbarung des Vaters an die Menschen vom Sohn abhängt. Aber der nähere Sinn dieses merkwürdigen Ausspruchs ist durch den Zusammenhang bedingt: sowohl nach Matthäus als nach Lucas geht Jesu Danksagung vorher, dass der Vater die Geheimnisse des Himmelreiches nicht den Weisen und Verständigen, sondern den *νηπίοις* geoffenbart habe. Nun fährt er fort: „Alles

(πάντα = die heilsbedürftige Menschheit, cf. Joh. 3, 35; 13, 2; — cf. πᾶν 6, 37. 39; 17, 2) ist mir übergeben worden von meinem Vater, d. h. Alle sind vom Vater an den Sohn gewiesen und Niemand . . .“ Es ist leicht einzusehen, dass die Lesart des Justin und der Andern weit besser in den Zusammenhang passt, als die recipirte Lesart: „Alles ist an den Sohn gewiesen, denn Er ist es, welcher den Vater erkannt hat und auch offenbaren kann“. Der verbindende Begriff zwischen v. 25 und 27 ist ἀποκαλύπτειν: den νηπίοις hat der Vater geoffenbart, was ihnen in dem Sohne gegeben ist; Alle sind daher an den Sohn gewiesen und Er allein, der Vertraute des Vaters, kann den Vater offenbaren.“ — Es ist ein ganz Johanneischer Gedanke oder vielmehr ein Gedanke, aus dem sich die Johanneische Anschauung entwickeln konnte. — Ueber seine Person und höhere Würde hat sich aber Jesus einmal auch ex professo erklärt: Matth. 22, 41—46; Marc. 12, 35—37; Luc. 20, 41—44. Nachdem Jesus mehrere verfängliche Fragen der Gegner zurückgewiesen, so geht er selbst zur Initiative über: *Τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνος υἱός ἐστιν*; (so Matthäus; Marcus und Lucas abgeschwächt *Πῶς λέγουσιν . . . ὅτι ὁ Χριστὸς υἱός ἐστιν Δαυίδ*). Auf die Antwort der *γραμματεῖς* *Τοῦ Δαυΐδ* — erwidert er: *Πῶς οὖν Δαυΐδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν καλεῖ λέγων* (cf. Ps. 110, 1). *Εἰ οὖν Δαυΐδ καλεῖ αὐτον κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν*; (Argum. ex absurdo). Jesus will sagen: Weil David in der Inspiration den Messias seinen Herrn nenne, so könne derselbe unmöglich sein Sohn, er müsse Gottes Sohn sein. Das Argument beruht auf der populären Voraussetzung, dass der Redende im Psalm David, und der Angeredete der Messias sei*). Das Letztere ist insofern nicht unbegründet, als

*) Es mag hier der Ort sein, über Jesu Citationsweise alttestamentlicher Stellen das Nöthigste zu sagen. Vorauszuschicken sind folgende Bemerkungen: 1) muss unterschieden werden zwischen eigentlichen Citaten und blossen Anspielungen; 2) muss man nicht ausser Acht lassen, dass wir Jesu Citate, wie seine Worte überhaupt, nicht im hebräischen Original, sondern in der Uebersetzung vor uns haben. Die Synoptiker haben uns im Ganzen etwa 26 von Jesu angeführte Stellen des Alten Testamentes überliefert, ohne die mehr oder weniger deutlichen Anspielungen. Unter jenen finden wir 10 aus dem Pentateuch, 5 aus den sogenannten Proph. prior. und 11 aus den eigentlichen Propheten, ferner 5 aus den Psalmen; sodann Anspielungen auf Stellen in denselben Büchern, besonders auf die Israelitische Geschichte und auf Daniel. Nicht citirt sind: Proverbien, Hiob, Hohel., Cant. Ruth, Thren., Esra, Nehem., Esth., Chron (?). — Welche unter jenen Citaten wirklich auf Jesus zurückzuführen — und in wie fern sie uns unter Vorbehalt der Uebersetzung treu überliefert sind, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmitteln. Mit ziemlicher Bestimmtheit werden wir jedoch folgende Citate Jesu selbst zuschreiben dürfen: Ausser den Gesetzes-Citaten in der Bergpredigt Marc. 2, 25. 26 Parall. = 1. Sam. 21, 6; 4, 42 Parall. = Jes. 6, 9. 10; 7, 6 Parr. = Jesaj. 29, 13; 7, 10 = Exod. 20, 12; 9, 48 = Jes. 66, 24; 9, 49 = Levit. 2, 13; 10, 6 = Gen. 1, 27; 10, 7 = Gen. 2,

der ideale Herrscher, zu dem der Dichter Jhvh sagen lässt, „Setz dich zu meiner Rechten . . .“ als der Messias aufgefasst werden konnt Unverkennbar bezieht Jesus, der den Messias-Titel acceptirt hat, die Stelle auf sich (s. unten). Mittelbar sind als Belege dafür, da Jesus das Prädicat „Sohn Gottes“ sich vindicirt hat, auch die par bolischen Stellen Matth. 21, 36—38 und 22, 2 anzuführen. I der Parabel von den Weingärtnern werden zuerst Knecht (Propheten) und dann der Sohn des Hausherrn zu den γεωργοῖς g sendet, der Sohn also von den Knechten unterschieden. Im Gleich niss von der königlichen Hochzeit ist diese ein Fest, das der Köni (Gott) seinem Sohne veranstaltet. — Wo aber auch Jesus sich a Sohn Gottes bezeichnen mag, nirgends hat dieser Ausdruck eine met physische Bedeutung; stets bezeichnet er das innige Verhältnis zwischen Vater und Sohn. Aber unbestreitbar ist auch, dass — ob schon die Friedenstifter und die, welche Böses mit Gutem vergelten „Söhne Gottes“ genannt werden, Jesus sich doch Matth. 11, 27 und 22 42—45 in einem specifischen Sinn als Sohn Gottes bezeichnet.

75. Seine specifische Würde hebt aber Jesus auch hervor, ohn sich des Ausdruckes „Sohn Gottes“ oder „Messias“ zu bediener Wenn er in der Bergpredigt wiederholt sagt: „Ihr habt gehört, das zu den Alten gesagt ist . . . . Ich aber sage euch . . .“, so schreibt e

---

24; 10, 19 = Exod. 20, 12—16; 11, 17 = Jes. 56, 7; 12, 26 = Exod. 3, 6; 1: 29. 30 = Deut. 6, 4. 5; 12, 31 = Lev. 19, 18; 12, 36 = Ps. 110, 1; — In Be treff der Citationsart kommen thatsächlich folgende Stellen in Betracht: 1) solche in denen wir einen lapsus des Referenten anzunehmen haben, wie Marc. 2, 2: 26 = 1. Sam. 21, 6, wo fehlerhaft Abjathar steht anstatt Ahimelek, und Matth 23, 35 = 2. Chron. 24, 20, wo eine Verwechslung des Zacharia, Sohn des Jojada mit Zacharia, Sohn des Barachja stattfindet. 2) Solche Stellen, wo alttestament liche Worte zwar ohne Rücksicht auf deren Localsinn und Zusammenhang citir aber doch richtig und treffend angewendet werden, wie Hos. 6, 6 in Matth. ! 13; Jes. 6, 9. 10 in Marc. 4, 12; Jes. 29, 13 in Marc. 7, 6; Jes. 56, 9 in Mar 11, 17; Deut. 6, 4. 5 in Marc. 12, 29. 30. 3) Stellen, welche im Munde Jesu eine Umdeutung erfahren haben, wie Jes. 61, 1 sqq. in Luc. 4, 18 sqq., wo di eigentlich gemeinten Worte des Propheten ideal gedeutet werden; Ps. 118, 2 in Matth. 21, 42 Parrall. —, wo das von den Heiden verworfene und von Gott zu Grundstein seines Hauses gemachte Volk Israel auf den Messias gedeutet wir und Exod. 3, 6 in Marc. 12, 26, wo die Worte Jhh's an Mose „Ich bin de Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs . . .“ sinnreich als Beweis für die Aufe stehung (die Unsterblichkeit) gebraucht werden. Endlich 4) die Stelle Ps. 110, (cf. oben), das einzige Beispiel, wo Jesus den Buchstaben eines Citates urgirt zu Behuf eines Beweises ad hominem. — Sonst sehen wir Jesum in seiner Anwer dung alttestamentlicher Stellen eben so weit entfernt von der künstlichen Alle gorik und Typik der Rabbinen, der auch Paulus folgt (cf. Gal. 4, 22 sqq. 1. Cor. 10, 1 sqq.), als von der exacten grammatisch-historischen Interpretation die wir fordern müssen.

sich eine höhere Erkenntniss des Gesetzes, resp. des Willens Gottes zu, als allen jüdischen Lehrern und Auslegern des Gesetzes, und Matth. 5, 21. 27. 31 beweist, dass er nicht nur über die Commenta der Schriftgelehrten, sondern über den Wortsinn der Pentateuchischen Gebote selbst hinausgeht. Und zwar spricht er seine Gesetzesauslegung ohne Anmassung und doch mit der vollkommensten Parrhesie aus. — Cf. auch Luc. 11, 31. 32; Matth. 12, 41. 42: Eine Zeichenforderung des Volkes (Matth. der Pharisäer) wird von Jesu abschlägig beschieden mit den Worten: „Diesem Geschlechte wird kein Zeichen gegeben werden als das Zeichen des Propheten Jonas". Worin dieses Zeichen bestehe, wird von Lucas ohne Zweifel richtig angegeben als die wirksame Busspredigt des Propheten, während die Erklärung von Matthäus wahrscheinlich auf einem alten Missverständniss beruht. Jesus fährt nämlich, was nicht auf diese, wohl aber auf die Erklärung von Lucas passt, so fort: „Die Niniviten werden aufstehen wider dieses Geschlecht und es verurtheilen, denn sie thaten Busse auf die Predigt des Jona, und siehe, Mehr als Jona ist hier. Die Königin des Südens wird aufstehn wider dieses Geschlecht und es verurtheilen, denn sie kam von den Enden der Erde her, um die Weisheit Salomo's zu hören, und siehe, Mehr als Salomo ist hier." — Er ist sich bewusst, dass in ihm ein stärkeres Motiv zur Sinnesänderung gegeben ist als im Bussprediger Jonas, und eine höhere Weisheit als in dem durch's ganze Morgenland seiner Weisheit wegen hochgefeierten Salomo: Er ein grösserer Nabî und eine grössere Chokmah! — Am deutlichsten wird aber seine Würde in seiner ἐξουσία offenbar.

76. In dem Leben Jesu ist nichts gewisser, als dass er für einen Wunderthäter gehalten wurde, und nichts bekannter, als dass er Wunder gethan habe. Der Glaube, dass er Wunder thun könne, hatte freilich seinen letzten Grund in dem Wunderglauben der jüdischen und altchristlichen Welt überhaupt, einem Glauben, der nicht bloss aus ihrer Unkenntniss der Natur-Gesetzmässigkeit, sondern auch aus ihrer streng-theistischen Weltanschauung zu erklären ist. Aber dass die Zeitgenossen gerade Jesu eine solche Wundermacht zuschrieben, muss doch einen thatsächlichen Grund gehabt haben. Welches waren die Thatsachen, welche solchen Glauben veranlassten? Die Antwort ist wohl dem Bericht des Marcus zu entnehmen, demzufolge Jesu erste Wunderthat die Heilung eines Dämonischen gewesen ist (1, 23—28). Mögen wir nun in diesem Dämonischen einen Epileptischen oder einen an Anfällen des Wahnsinns Leidenden erblicken, immerhin werden wir einen Geisteskranken in ihm sehen, der durch die Anwesenheit des Reinen und Heiligen beunruhigt, Ihm zuruft, er

solle ihn ruhig lassen. Jesus aber spricht ein Machtwort, das bei d
Kranken einen Paroxismus und darauf die Heilung zur Folge hat.
Eine solche Kraftwirkung, von einer reinen und gottinnigen Persönli
keit ausgehend, auf ein zerrüttetes Seelenleben ist psychologi
keineswegs undenkbar. Sehr begreiflich aber ist, dass eine sol
Heilung um so grösseres Aufsehen machen musste, je unheimlic
jene Arten von Krankheiten und je schwieriger bei dem damalig
Stande der Medizin die Heilung derselben war. — Der Glaube
Volkes an ihn als Wunderthäter verursachte den Zudrang desselb
zu ihm, — man glaubte, weil er Besessene heilen könne, so könne
auch alle möglichen andern Krankheiten heilen. Es ist sogar psyc
logisch nicht unwahrscheinlich, dass mit nervösen Leiden behaftete P
sonen, welche zutrauensvoll zu ihm kamen, wenigstens eine vorüb
gehende Linderung verspürten. Cf. Matth. 9, 20—22; Luc. 8,
Ja einige Stellen des 2. und 3. Evangeliums scheinen die Annah
einer magnetischen Kraft in Jesu nahe zu legen: Marc. 5, 30; 6, 56
— Dadurch wird aber noch lange nicht erklärt, wie Jesus Blin
Stumme, Gelähmte, Aussätzige heilen, Heilungen in die Ferne v
bringen, Todte erwecken, mit fünf Broden und zwei Fischen Tause
speisen, wie er einen Seesturm beschwören konnte. — Es kommt
allen Dingen darauf an, wie sich Jesus selbst über seine Wunderthat
geäussert hat. Unzweifelhaft hat er sich mehr als einmal a
seine Heilsthaten berufen: Marc. 2, 9—11; Matth. 11, 4.
Marc. 8, 19, 20. — Wenn sich Jesus auf die Anfrage des Täufers
seine Heilswirkung beruft, so thut er dies mit deutlicher Anspielu
auf die prophetischen Stellen Jes. 35, 5. 6 und vergl. Luc. 4.
bis 21 mit Jes. 61, 1. 2. Damit ist also nicht nothwendig ausgesproch
dass alle jene Heilungen wirklich vorgekommen, sondern nur, d
von Ihm Heilswirkungen ausgehen wie die von dem Prophet
für die Messianische Zeit in Aussicht gestellten; und dass in die
Heilswirkungen nicht das Wunderbare und Uebernatürliche als solc
hervorgehoben werden soll, beweist der letzte so bedeutsame Z
Πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. Das Gesagte gilt auch von Luc. 4, 18
wo die Hauptsache, das *εὐαγγελίζεσθαι πτωχοῖς* vorangestellt ist.
Cf. ferner Matth. 12, 27—29 Parall. Die Heilung eines Dämonisch
wird von den Pharisäern bekrittelt, indem sie die Thatsache, die
nicht läugnen können, als Wirkung des Teufelobersten verdächtig
Diese Beschuldigung wird von Jesu vorerst ad absurdum geführt,
dass die Gegner genöthigt werden, entweder einen offenbaren Uns
zu behaupten oder zuzugeben, dass er durch Gottes Kraft (Matth
ἐν πνεύματι θεοῦ — Lucas *ἐν δακτύλῳ θεοῦ*) die Dämonen austreib
Wenn aber dieses, *ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* D

Heilung der Dämonischen oder der Abbruch, den das Dämonenreich durch Ihn erleidet, ist der Beweis, dass das Gottesreich zu ihnen gekommen — und dass in Ihm der Stärkere über den Starken (den Satan) gekommen ist. Wird das Reich der Finsterniss besiegt, so ist ja das Reich des Lichtes angebrochen. In dieser Weise verallgemeinert Jesus den einzelnen Exorcismus zur Besiegung des Satansreiches, zum Beweis, dass durch ihn das Gottesreich gekommen sei. — Schwieriger ist Marc. 2, 9—11 Parr.: denn hier legitimirt Jesus seine von den Pharisäern bestrittene Vollmacht der Sündenvergebung durch eine bestimmte Wunderheilung, und diese ist nicht eine solche, die sich als psychische Wirkung auf das Nervenleben des Kranken begreifen lässt. Die Spitze des Argumentes ist die Gewissheit der nachfolgenden Heilung. Diese liegt also nach Jesu eigenem Zeugniss hier vor. Es ist jedoch nicht ausser Acht zu lassen, dass Jesus, der ohne Zweifel mit seinem Scharfblick erkannt hatte, dass nicht nur körperliches Leiden, sondern auch das Seelenleiden des Schuldbewusstseins den Betreffenden quäle, ihm durch die Vergebung den Druck von der Seele genommen hatte. Dass diese innere Erleichterung einen wohlthätigen Einfluss auf den körperlichen Zustand des Gichtbrüchigen geübt habe, ist wohl nicht in Abrede zu stellen, doch bleibt immer etwas unerklärtes zurück: man müsste denn annehmen, dass der Kranke auch vorher nicht ausser Stande gewesen wäre zu gehen und dass er nur dazu den Muth nicht gehabt hätte, — Muth, den er durch die erfahrene Seelenheilung erhielt. — Es bleibt noch Marc. 8, 19. 20; Matth. 16, 5—12: Bei einer Ueberfahrt über den See hatten die Jünger vergessen, sich mit Brod zu versehen. Jesus — ohne auf ihre Verlegenheit Rücksicht zu nehmen, fängt an, sie zu warnen „vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer". Die Jünger, von ihrer Verlegenheit präoccupirt, glaubten in diesen Worten eine Anspielung auf ihre Versäumniss zu finden. Jesus nun beschämt ihre Aengstlichkeit durch die Erinnerung an die wunderbare Speisung der 5000 mit 5 Broden und 2 Fischen, und der 4000 mit 7 Broden, zum Beweis, dass er nicht mit dem Sauerteig das vergessene Brod, sondern die Heuchelei der Pharisäer und Sadduzäer gemeint habe. Wenn er aber wirklich an jene wunderbare Speisung erinnert hat, so war offenbar die Intention nicht sowohl die Erinnerung an das Wunder als die Warnung vor der Aengstlichkeit und die Ermahnung zum Vertrauen. — Die wichtigste Erklärung Jesu über seine Wunderheilung bleibt Matth. 11 (s. oben). — Dass er überhaupt auf den Glauben seiner Zeitgenossen an seine Wunder als Wunder kein Gewicht gelegt, die Wundersucht vielmehr verworfen und als Beweis ihres Mangels an Glauben betrachtet hat, geht unzweifelhaft hervor aus Stellen wie Matth. 12, 38;

Luc. 11, 29 sqq.; Marc. 8, 11—13 Parr. (Coll. Joh. 2, 23—25; 3, 1—3; 4, 48). Die Wundersucht ist Mangel an Glauben, denn sie sucht nicht Jesum, nicht die heilbringende Wahrheit, sondern Befriedigung der Neugierde oder immer neue Beweise für Jesu göttliche Sendung, weil sie an dem wahren Beweis nicht genug hat. — Auf der andern Seite ist der Glaube (namentlich an seine Person) die Conditio sine qua non seiner Heilswirksamkeit Marc. 5, 35 (*Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε*), 4, 40 (*Τί δειλοί ἐστε οὕτως·, πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν;*); 9, 23 (*Εἰ δύνῃ· πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*), so sehr, dass er ohne Glauben der Betreffenden kein Zeichen thun kann (Marc. 6, 5), und dass umgekehrt solcher Glaube, dieser subjective Factor des Heilseffektes, von Ihm als Ursache des letztern bezeichnet wird mit den Worten: *ἡ πίστις σου σέσωκέ σε* (Matth. 9, 22 Parr.; 15, 28; Marc. 10, 52; Luc. 7, 50). Die Aeusserungen Jesu über seine Wunderwirksamkeit resumiren sich in folgenden Sätzen: 1) In seinen Thaten ist nicht das Wunder als Wunder, sondern das Heilskräftige das Wesentliche; 2) die Wundersucht, weit entfernt Glaube zu sein, ist vielmehr Mangel an Glauben; aber 3) der Glaube, als muthiges Vertrauen, ist die Conditio sine qua non der zu erfahrenden Heilswirkung, ja er ist 4) die Conditio sine qua non des Wunderthuns: Matth. 17, 19. 20; 21, 21. — Diese Anschauung Jesu von seinen Wundern war jedoch nicht die seiner Zeitgenossen noch die der ersten Christengemeinde: ihnen waren Jesu Wunder als Wunder wichtig, und vermöge ihrer streng-supernaturalistischer Weltanschauung sahen wohl schon die Zeitgenossen auch da Wunder, wo bloss natürliche Vorgänge stattfanden. — Dazu kam dann die vom Wunderglauben getragene vergrössernde Sage. Diese Steigerung erweist sich am deutlichsten darin, dass — während die beiden ersten Evangelisten nur von der Auferweckung einer soeben Verstorbenen wissen, von welcher überdies Jesus sagt „*Οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ καθεύδει*“ Matth. 9, 24 Parall.; Lucas bereits die Erweckung eines im Sarge Liegenden erzählt (7, 11—17) und Johannes vollends die Auferweckungsgeschichte von dem schon vier Tage im Grabe liegenden Lazarus einführt Joh. 11, 17. 39. — Das Gewisseste von Allem ist dies, dass Jesu eine erweckende, heilende und heiligende Macht über die Gemüther inwohnte, welche — mag es sich mit den andern Wundern verhalten wie es will — das grösste Wunder gewesen ist.

77. Diese Macht über die Gemüther stellt sich im Besondern dar als die Macht, Sünden zu vergeben (Marc. 2, 10; cf. 7; Luc. 5, 24; cf. 21; Matth. 9, 6; cf. 3). Als Motiv zur Sündenvergebung führen die Evangelisten an, dass er „ihren Glauben sah“, was aus Marcus und Lucas verständlicher ist, als aus Matthäus; denn nach

dem 2. und 3. Evangelisten können die Träger der Volksmenge wegen, welche sich zu Jesu drängte, nicht zu Ihm gelangen, steigen mit dem Kranken auf das platte Dach, machen eine Oeffnung in dasselbe und lassen das Bette mit dem Kranken hinunter. Aus dieser Mühe, die sie sich geben, denselben zu Jesu zu bringen, erkennt dieser ihren Glauben. Wie so ist aber dies ein Bestimmungsgrund, dem Kranken die Sünden zu vergeben? Vorerst müssen wir voraussetzen, dass der Glaube der Träger auch der Glaube des Kranken gewesen sei. Sie suchen bei Jesu freilich nur Hülfe für die leibliche Krankheit; Jesus aber richtet ihr gläubiges Verlangen von der Erscheinung auf das Wesen, von Aussen nach Innen, erkennend, dass — wenn dieses gehoben ist — die Erscheinung, die leibliche Krankheit ihren Stachel verliert. Wir müssen aber auch voraussetzen, das Jesus dem Kranken in's Herz sah, indem er zu ihm sagte *Θάρσει τέκνον, ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι* und weil er ihm in's Herz sah, so konnte er solches zu ihm sagen. Die Erkenntniss seines Seelenzustandes und des Zusammenhanges desselben mit seinem leiblichen Zustand war die Bedingung der moralischen Möglichkeit der Sündenvergebung. — Dass Er, ein Mensch, Sünden vergab, war freilich für das jüdische Bewusstsein etwas Unerhörtes, eine Anmassung, denn in der That wird im Alten Testamente die Sündenvergebung stets Gott zugeschrieben: Exod. 32, 32; 34, 7; Mich. 7, 18; Jer. 31, 34; Jes. 55, 9; Ps. 32, 1—5; 103, 3 al. — Nicht die *δύναμις*, sondern die *ἐξουσία* Jesu wird von den Pharisäern bestritten; um ihnen letztere zu beweisen, gebraucht er ein Argument a posteriori, welches zugleich ein Argument a majori ad minus ist: „Wenn Ich die *ἐξουσία* habe, diesem Gelähmten den Gebrauch seiner Glieder wiederzugeben, so habe ich auch die *ἐξουσία*, ihm die Sünden zu vergeben". — Es ist wohl zu bemerken, dass er nicht sagt „Auf dass ihr wisset, dass der Sohn Gottes Vollmacht hat u. s. w.", sondern . . . „dass der Menschensohn Vollmacht hat, auf der Erde Sünden zu vergeben . . .", d. h. dieser nach seiner Erscheinung blosse Mensch, seinem Wesen nach gottgeeinte Mensch, der darf Sünden vergeben und beweist damit, dass die Sündenvergebung eine That des gottinnigen Menschen und eine irdische That ist. Der gottgeeinte Mensch ist aber als solcher auch der, welcher den Menschen in's Herz sieht; denn wer Gott in's Herz sieht, sieht auch dem Menschen in's Herz und kann sein krankes Herz heilen. — Die Evangelisten erzählen noch ein Beispiel, dass Jesus einer Person die Sünden vergeben hat (obschon er dies öfter gethan haben mag), nämlich den Fall Luc. 7, 37—50. Hier hat freilich der Evangelist oder schon seine Quelle zwei Thatsachen vermischt: die Salbungsgeschichte Matth. 26, 6 sqq.; Marc. 14, 3 sqq.

Joh. 12, 1 sqq.) und die Geschichte von der Sünderin (ob ursprünglich identisch mit der von Papias überlieferten Erzählung ap. Euseb. h. c. III, 39?). Schälen wir die letztere Thatsache aus der Lucas-Erzählung heraus, so ist es diese: Eine wegen ihres Sündenlebens in der Stadt berüchtigte Person naht sich (während eines Gastmahls?) Jesu in tiefer Reue, und während Anwesende sich darüber aufhalten, dass er sich mit dieser Person einlasse, so widerlegt Jesus ihr Urtheil durch die kleine Parabel von den zwei Schuldnern und lehrt: Je mehr Sünden ihr erlassen worden sind, desto mehr liebt sie! Er setzt also voraus, dass ihr die Sünden bereits erlassen seien; wie kann er das? Er entnimmt dies aus der L i e b e, die sie ihm beweist und fügt hinzu (v. 47): *ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ· ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ.* Hier scheint eine Verwechslung von Ursache und Wirkung stattzufinden: im ersten Versgliede die Liebe als Ursache — im zweiten als Wirkung der Sündenvergebung! Aber im Gleichniss hat Jesus die geringere und grössere Liebe als Wirkung der geringern und der grössern Sündenvergebung dargethan, hat dann die Anwendung gemacht auf die geringe Liebe des Pharisäers und die grosse Liebe der Frau. Würde er nun v. 47 die Liebe derselben als U r s a c h e der Vergebung darstellen, so würde dies weder zu dem Gleichniss v. 41—43, noch zu der Anwendung (v. 44—46) passen, und doch sind die Worte *ἀφέωνται αἱ ἁμ . . . . πολύ* — durch *ου χάριν* causaliter mit dem Vorhergesagten verbunden! folglich kann das *ὅτι* (*ἠγαπ. πολυ*) nicht den Wirkgrund, sondern nur den E r k e n n t n i s s g r u n d anzeigen: „deshalb sind ihre Sünden vergeben, die vielen; das erkennst du daran, dass sie viel geliebt hat." — (*Ὅτι* als Erkenntnissgrund auch 1. Joh. 3, 14)*). — Wenn nun Jesus dessenungeachtet in v. 48 zu der Frau sagt *Ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι,* so scheint dies das v. 47 Gesagte zu annulliren oder ganz überflüssig zu sein. Aber v. 48 ist eine Declaration oder Bestätigung dessen, was im Gemüthe der Frau schon geschehen war, die Erhebung ihres Gefühls zum Wissen. Jesus macht sich zum Interpreten dessen, was zwischen Gott und der Frau vorgegangen ist; anders Marc. 2, 10 Parall., wo die Declaration mit der innern Thatsache identisch ist.

78. Endlich ist noch die Frage zu erörtern, in wie fern Jesus die jüdische M e s s i a s - I d e e auf sich bezogen habe. — Wir haben

---

*) Gegen obige Erklärung scheint der Aorist *ἠγάπησε* (statt des Praes.) zu sein, aber dieser Aorist bezeichnet das *ἀγαπᾷν* nur als schlechthiniges Factum, wie Joh. 3, 16. — Uebrigens hat die gegebene Erklärung mit dem dogmatischen Grund, dass nicht die Liebe, sondern der Glaube Grund der Vergebung sei, gar nichts zu schaffen.

schon oben (§ 45) erwähnt, dass die Messianische Idee seines Volkes von vorne herein und im Allgemeinen auch die seinige, und dass dieselbe namentlich seit dem Auftreten des Täufers bei ihm lebendig geworden war. — Damit ist aber noch keineswegs gesagt, dass er sofort sich selbst für den Messias gehalten habe. Der Umstand, dass er sich der Johannestaufe unterwarf, macht dieses sogar zweifelhaft. Auch den Namen υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, den er sich beilegte, können wir nicht für einen vollgültigen Beweis dafür halten (cf. das in § 73 Gesagte). — Ein gewöhnlicher Irrthum ist, dass sein Gottesbewusstsein und sein Messias-Bewusstsein identisch gewesen und dass — wenn er sich nicht von Anbeginn bewusst gewesen sei, der Messias zu sein — er auch seiner Gottessohnschaft sich nicht von Anfang an bewusst gewesen sei. Wir müssen sein eminentes religiöses Bewusstsein von seinem Messias-Bewusstsein unterscheiden. Aus den zwei ältern Evangelien geht hervor, dass Jesus im ersten Stadium seines Wirkens es sorgfältig und fast ängstlich vermieden hat, Messianischen Hoffnungen, die sich an seine Person knüpfen konnten, Veranlassung zu geben: Marc. 1, 34; 44; 3, 12; 5, 43; 7, 36; 8, 26; 30. — Man könnte sagen: er habe nur verhindern wollen, dass politische Erwartungen sich an seine Person knüpften; dies beweise aber nicht, dass er sich nicht für den Messias im geistigen Sinne gehalten habe. Wenn er übrigens sich als den ersehnten Bräutigam bezeichnet (Marc. 2, 19 Parall.) und sich auf die Zeichen des gekommenen Gottesreiches beruft (Matth. 11, 5; 12, 28), so sagt er damit im Grunde nichts anderes als: Er sei der Erwartete. Man sieht: er wusste sich zwar als der Messias, aber es sollte (wenigstens vor der Hand) nicht unter das Volk kommen. — Es kommt hier hauptsächlich auf die Auffassung der Scene in Cäsarea Philippi an (Marc. 8. 27—30; Luc 9, 18—21; Matth. 16, 13—20). Dies ist überhaupt einer der festesten Punkte im Leben Jesu und, wie es scheint, ein Wendepunkt. Letzteres ist wenigstens nach Matthäus augenscheinlich der Fall: denn auf die Frage des Meisters an die Jünger, für wen die Leute — und für wen sie ihn hielten, erfolgt nicht nur das feierliche Bekenntniss des Petrus „Du bist Christus (der Messias), der Sohn Gottes des lebendigen“, sondern auch von Seiten Jesu, als wenn er freudig überrascht wäre, die berühmte Seligpreisung und Verheissung: „Selig bist du, Jona's Sohn, denn Fleisch und Blut haben es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel; und Ich sage dir: du bist Petrus (כֵּפָא Fels), und auf diesen Fels will ich bauen meine Gemeinde (קהל), und die Pforten der Unterwelt (שְׁאוֹל) werden sie nicht übermögen (οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς — לֹא יוּכְלוּ לוֹ); und ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du auf Erden binden wirst“ u. s. w.

Dies bezeichnet augenscheinlich eine Epoche — wenn auch nicht in dem Bewusstsein Jesu, doch in dem Bewusstsein der Jünger und in dem Verhältniss des Meisters zu denselben. Aber auch jetzt noch will er nicht, dass seine Messianität öffentlich werde (v. 20), und um allfälligen Hoffnungen, die sich bei seinen Jüngern an dieselbe knüpfen könnten, einen Dämpfer aufzusetzen, verkündigt er ihnen — wie es scheint, zum ersten Mal — sein Todesleiden, was dann die bekannte Abmahnung von Seiten des Petrus und des Meisters nachdrückliche Zurückweisung derselben zur Folge hat (v. 21—23). — Weit weniger epochemachend erscheint dieser Auftritt nach Marcus und Lucas, und es ist auffallend, dass gerade das Marcus-Evangelium, als Ausfluss der Predigt des Petrus, von jener berühmten Seligpreisung und Verheissung an diesen Jünger nichts hat, wie denn dessen Bekenntniss hier weit weniger emphatisch ist als bei Matthäus. Allen drei Evangelisten ist indessen gemein, dass Petrus Jesum als den „Gesalbten Gottes" bekennt, dass der Meister ihnen Schweigen auferlegt und sein bevorstehendes Leiden ankündigt. Hieraus erhellt, dass — wenn er sich als Messias wusste — seine Messias-Idee von der jüdischen, als des Herrschers aus Davids Stamm, sehr verschieden gewesen ist*). — Messianisch war hingegen der Einzug Jesu in Jerusalem, und messianisch war der Gruss *Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* (cf. Ps. 118, 26), mit welchem er von dem Volke bewillkommt wurde. Dieser messianische Einzug sollte die Entscheidung bringen, ob Jerusalem den Messias annehmen oder

---

*) Dass die Vorstellung von einem Leiden und Sterben des Messias den Juden fremd war, geht aus Folgendem hervor: 1) dass die Jünger sich in den Tod ihres Meisters gar nicht finden konnten: Matth. 16, 21—23; 17, 22. 23; Luc. 24, 17—24; 2) dass der Messias gemäss Mich. 5, 1; Jes. 9, 5. 6; 11, 1 sqq.; Jerem. 23, 5 sqq. als ein Herrscher aus dem Hause Davids erwartet wurde und mit ihm lauter glückliche Zeiten; 3) dass zwar Jes. 52, 13—53, 12 von dem leidenden Knechte Gottes gesprochen ist und dieses Stück freilich von den jüdischen Commentatoren auf den Messias bezogen wird, aber so, dass nur die glorreichen Prädicate auf den Messias, die Leidensprädicate auf das Volk Israel gedeutet werden, cf. Targ. Jonath. ad Jes. l. c. z. B. ad v. 3 („Er war der verachtetste und niedrigste der Menschen") Targ.: „Er wird zwar verachtet werden, aber er wird den Ruhm aller Könige hinwegnehmen". — V. 4 („Fürwahr, er trug unsre Krankheiten und unsere Wunden nahm er auf sich") Targ.: „Er legt Fürbitte ein für unsre Sünden und unsere Missethaten werden um seinetwillen verziehen". — V. 5 („Er ist verwundet worden um unserer Sünden willen") Targ: „Er wird das Heiligthum erbauen, das entweiht worden ist wegen unserer Sünden" — u. s. w. — Wenn dann die Rabbinische Theologie von einem zwiefachen Messias (הַשָּׁהֵב oder הַתָּהֵב) zu sagen weiss, von einem Sohne Josephs und einem Sohne Davids, von welchen jener sterben werde, dieser aber nicht, so kann dies für die jüdische Erwartung zur Zeit Jesu nichts beweisen.

verwerfen werde. — Den officiellen Messias-Titel „Sohn Davids“ lehnte er jedoch ab, indem er sich auf Ps. 110, 1 berief (Matth. 22, 41—46; Marc. 12; 35—37; Luc. 20, 41—44). Seine religiöse Würde als „Sohn Gottes“ (cf. oben § 73) vindicirte er sich, während er den theokratischen Ehrennamen „Davidssohn“ als seiner wahren Würde nicht angemessen, von sich fern hielt. — Er hat den Messias-Begriff, indem er ihn auf sich anwandte, wesentlich modificirt, 1) indem er alles Politisch - Theokratische von demselben ausschied; 2) ihn mit dem „leidenden Knecht Gottes“ (Jes. 53) in Verbindung setzte und 3) denselben dem religiösen Verhältniss „Menschensohn und Gottessohn“ unterordnete.

2) Des Menschensohnes Beruf und Bestimmung.

79. Jesu Wirken ist in erster Linie aus dem Aufruf zu begreifen, mit welchem er auftrat: *Μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* = שׁוּבוּ כִּי אָתָה מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם. Es ist der gleiche Aufruf, mit welchem Johannes der Täufer aufgetreten war. Um die Verwirklichung des Himmelreiches handelte es sich bei beiden. Der Aufruf enthält eine Aufforderung und eine Verheissung: die Umkehr der Gesinnung ist die Cond. s. q. non des Kommens des Himmelreiches. Aufforderung zur Sinnesänderung ist der Beruf beider Gottesmänner. Der Täufer sah diese Sinnesänderung wesentlich in der Reinigung und im asketischen Leben verwirklicht. Anders Jesus: eine traditionelle, aber richtige Zusammenfassung seines Wirkens giebt uns Matthäus c. 4, 23 und 9, 35: „Er umzog ganz Galiläa, lehrend in ihren Synagogen und predigend das Evangelium vom Reiche und heilend allerlei Krankheit und allerlei Schwachheit im Volke.“ — Seine Wirksamkeit bestand also im Lehren und Heilen, mit andern Worten in der Verkündigung der Wahrheit und in Beweisung erbarmender Liebe. Dort thut er seinen heiligen Ernst, hier seine Milde kund. Jenen fasst Matthäus zusammen in der Bergpredigt und näher in der Sammlung von Aussprüchen, welche die zum Himmelreich erforderliche Gerechtigkeit in ihrer ganzen heiligen Strenge, und im Gegensatz gegen die empirische und akkommodative Gerechtigkeit der Pharisäer, ausspricht. — Die barmherzige Milde Jesu stellen alle Synoptiker, insonderheit aber Lucas dar, welcher neben den leiblichen Heilungen mit Vorliebe auch seine liebreiche Aufnahme der Sünder hervorhebt. Doch hat Matthäus die ausgezeichnete Stelle (9, 36; cf. Marc. 6, 34): „Da er das Volk sah, erbarmte er sich über dieselben, denn sie waren geplagt und hingeworfen (*ἐσκυλμένοι κ. ἐῤῥιμμένοι* — Vulg. vexati et jacentes) wie Schafe ohne Hirten. Da sagte er zu seinen Jüngern:

„Die Erndte ist gross, der Arbeiter aber sind wenige; bittet denn nun den Herrn der Erndte, dass er Arbeiter in seine Erndte ausschicke“.

80. Wichtiger sind Jesu eigene Aussprüche über seinen Beruf und seine Bestimmung. — Cf. Marc. 1, 38: *Ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ἵνα κακεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξ-ῆλθον.* Luc. 4, 43: ... *καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί μ δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην*). Er weiss sich als Missionar des Reiches Gottes. — Nach Matth. 13, 37 ist es de Menschensohn, der den guten Samen säet. Als solchen stellen ih die Gleichnisse vom Säemann und vom Unkraut dar. In jenem is gezeigt, dass es nicht nur darauf ankomme, dass der Säemann für da Himmelreich Samen ausstreue, sondern auch darauf, wie derselb aufgenommen werde. In der andern Parabel säet zwar der Menschen sohn guten Saamen, pflanzt „Kinder des Reichs“; es kann aber nich verhindert werden, dass auch giftiger Lolch in den Acker gesäet wir der mit jenem aufwachsen muss bis zum Tag des Gerichtes. An bei den Orten ist aber, was der Menschensohn unmittelbar wirkt, nu Saame, Keim, der sich entwickeln soll, also nichts Fertiges, cf. auc Marc. 4, 26—29. — Dass Jesu Stiftung unmittelbar nur etwas seh Kleines ist, das sich aber vermöge seiner immanenten Kraft zu etwa sehr Grossem entwickeln soll, zeigt das Gleichniss vom Senfkor (Matth. 13, 31. 32 Parr.). Aber so klein auch der Anfang, so in haltsreich und gewaltig der Inhalt: auf das Alte und Ursprünglich zurückgehend und doch urneu, was das Verständniss und Eröffnun betrifft (*Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*) — so gehaltvoll und tief, dass es nie au zulernen ist, und dabei so populär und ungelehrt, dass auch dem ei fachsten Volk der Unterschied zwischen seiner Lehre und derjenig der Schriftgelehrten auffallen musste (Matth. 7, 28; Marc. 1, 22; Lu 4, 32. — Auf der einen Seite, den Halben und Unlautern gegenübe heilige, ja vernichtende Strenge: Matth. 7, 21—27; Luc. 9, 57—6 14, 26 sqq.; Matth. 11, 20—24; 12, 39—45; 19, 21, cf. 24 Parall Matth. 21, 32 sqq. Parr.; 23; — andererseits, den Armen, Schwache Gedrückten gegenüber, die tröstlichste Milde: Luc. 6, 20 sqq; 7, 5 Matth. 11, 28 sqq.; — Luc. 15; Matth. 9, 12. 13. — In beidem offe bart sich sein Beruf, welcher die Erfüllung des alttestamentlich Wortes ist: „Er erniedrigt die Hohen und erhöht die Niedrigen“. - Die bestimmteste Bewährung des letztern Wortes ist Marc. 2, 1 Matth. 9, 13; Luc. 5, 31. 32, welcher zugleich einer seiner authe tischsten Aussprüche ist: *Οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ, ἀλ οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ᾽ ἁμαρτωλοὶ* [Elz. c. plurim. add.: *εἰς μετανοίαν* — om. ℵABD al. Syr.[utr.] Co

Vulg. al. — sowohl hier als bei Matthäus]. Der Parallelismus ähnlich wie Prov. 17, 3; 25, 11, 12; Sir. 2, 5. — Matthäus schickt das Hoseas-Wort voraus *Ἔλεος θέλω κ. οὐ θυσίαν* = חֶסֶד חָפַצְתִּי וְלֹא־זָבַח (c. 6, 6), ein Wort, welches gar wohl aus Jesu Mund gekommen sein kann, hier aber der Concinnität des Parallelismus Eintrag thut. — Die Gnome, wie sie namentlich Marcus giebt, stellt den Gegensatz zwischen Jesu und den Pharisäern in seiner ganzen Schärfe dar: diese betrachten die *ἁμαρτωλούς* als Unreine, die man meiden müsse, Jesus als Kranke, denen man helfen müsse. Die Pharisäer glauben, dass der Gerechte, der Mann Gottes, sich darin zu zeigen habe, dass er mit den Sündern keine Gemeinschaft pflege (Ps. 1, 1; 26, 4. 5 al.); Jesus weiss sich berufen zum Arzt der Kranken und Sünder. Jene befürchten durch die Sünder verunreinigt zu werden, Jesus ist sich bewusst, dieselben heilen und reinigen zu können. Dieses zu thun ist sein Beruf (*ἦλθον*). Wenn Luc. 15 den über die Aufnahme der Sünder murrenden Pharisäern mit den Gleichnissen vom verlornen Schaf und der verlornen Drachme antwortet und sagt: „So ist Freude im Himmel über Einen Sünder, der sich bekehrt“ (so v. 10; v. 7 add.: „mehr als über neun und neunzig Gerechte, die der Sinnesänderung nicht bedürfen“): so ist damit gesagt, dass man, weit entfernt, über die Sinnesänderung der Sünder zu murren, vielmehr sich freuen solle, wenn auch nur Ein Sünder sich bekehrt; giebt aber zugleich zu verstehen, dass das Kommen der Sünder zu Ihm ein Beweis ihrer *μετάνοια* sei, und wer zu Ihm komme, eo ipso zum Vater komme (siehe die Parabel vom verlornen Sohn). Diese Kommenden sind Wiedergefundene, und sie zu finden, ist sein Beruf und seine Bestimmung. — Dies führt uns auf das bekannte Wort Luc. 19, 10: *ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι κ. σῶσαι τὸ ἀπολωλός.* Dieses auf den Zöllner Zachäus sich beziehende Wort ist vielleicht von Jesu auch bei andern Gelegenheiten gesprochen worden; wenigstens findet es sich nach Elz. (c. DEFG etc. und Vulg. Syr.$^{utr.}$), aber wahrscheinlich als unächte Einschaltung aus Luc. l. c. (Om. ℵB .. Sahid. Copt. Orig. al.), noch Matth. 18, 11; während der Spruch Luc. 9, 55 nach Elz. (c. Codd. plur. und Patr. lat.) lautet *Ὁ γαρ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι* — und trefflich in den Zusammenhang passen würde, aber entschieden unächt ist (Om. ℵABCDEG al.). Mag aber auch Jesus jenes Wort nur einmal ausgesprochen haben, so ist es um nichts weniger ein klassischer Ausdruck seines Berufes. Zweck seiner Sendung (*ἦλθε*) ist, zu suchen und zu retten das Verlorne, d. h. die Masse der dem Verderben Anheimgefallenen (Neutrum *τὸ ἀπολωλὸς* wie Joh. 6, 37; 39; 17, 2), aber zugleich ihres Verlorenseins sich Bewussten (s. Marc. 2, 17 Parr.). Dies ist sein activer Beruf.

81. Jesus hat aber auch eine *passive* Bestimmung: nämlich zu *sterben*; doch ist diese seine passive Bestimmung zugleich sein actives Thun. — Wir haben Grund, anzunehmen, dass seine Voraussicht der ihm bevorstehenden Katastrophe im Zusammenhang stand mit seiner messianischen Jerusalem-Reise, welche die Entscheidung bringen sollte, ob sein Volk an Ihn glauben oder ihn verwerfen werde; denn die erste Erwähnung seines bevorstehenden Leidens findet sich am Schlusse seiner Galiläischen Wirksamkeit. Diese Voraussicht mochte ihm wohl nahe gelegt sein durch seine Conflicte mit der Pharisäer-Partei, aber auch wohl durch die Unzuverlässigkeit der Volksmenge, welche sich für sein ideales Gottesreich um so unempfänglicher zeigte, je erfüllter es war von seinen sinnlichen Messias-Hoffnungen. — Dass Jesus die kommende Katastrophe mit der Bestimmtheit und mit den Einzelheiten vorausgesehen und vorausgesagt, wie die Evangelisten es (post eventum) überliefert haben, ist sehr unwahrscheinlich, am unwahrscheinlichsten die Prädiction seiner Auferstehung. Wichtiger ist, dass Jesus dieses sein bevorstehendes Schicksal nicht nur als ein unglückliches Verhängniss und noch weniger als eine Vereitelung seines Lebenszweckes, sondern als seine vom Vater ihm gesetzte Bestimmung erkannte. Im schärfsten Gegensatz gegen die jüdische Messias-Vorstellung von dem Davidssohn und seiner Herrschaft sah er vielmehr in dem „leidenden Knechte Gottes" und überhaupt dem Alttestamentlichen עָנִי (Ps. 9, 19; 34, 7; 69, 32 sqq.; 22) sein Vorbild. — Cf. Marc. 8, 31 sqq.; Matth. 16, 21—23; Luc. 9, 2 Recht eigentlich, um seinen Jüngern, in deren Namen Petrus ihn eben als Messias bekannt hatte, alle sinnlichen Messiashoffnungen abzuschneiden, verkündigt er ihnen seine Bestimmung (*ὅτι δεῖ .... πολλὰ παθεῖν κ. ἀποδοκιμασθῆναι ... κ. ἀποκτανθῆναι ...*). Da Petrus, der guten Meinung, auf dessen Wohl bedacht zu sein, dem Meister ernstlich zuredet, sich vor solchem Schicksal zu hüten, d. h. wohl vorsichtiger zu sein und die herrschende Partei nicht gegen sich aufzubringen: so weist Jesus ihn heftig ab: ... *οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων*, d. h. du hast nicht göttliche, sondern bloss menschliche Gedanken. Die göttlichen Gedanken sind die, sich in die Schickung des Vaters im Himmel zu ergeben und so seine Bestimmung zu erfüllen. Dass aber diese Bestimmung für ihn keine leichte war, sondern seine ganze Selbstverläugnung herausforderte, geht eben aus jener heftigen Reaction gegen das menschlich-natürliche Ansinnen des Jüngers hervor; der Ausdruck *σκάνδαλόν μου εἶ* zeugt dafür, dass das Ansinnen des Petrus für ihn eine wirkliche Versuchung war. Wenn er nachher sagt: „Wer mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach" — so spricht er

damit ebenso gut Seinen Lebensberuf als den seiner Nachfolger aus, und insonderheit scheint das Wort „Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, und wer sein Leben verliert (um meinetwillen), der wird es finden“ (Matth. 16, 25 Parall.) — ein Wort, das er bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen zu haben scheint (cf. Matth. 10, 39; Luc. 17, 33; cf. Joh. 12, 25), das eigenste Regulativ seines Lebens gewesen zu sein, wie es dasjenige seiner Jünger sein sollte. — Einer der gewichtigsten Aussprüche aber ist Matth. 20, 28; Marc. 10, 45: „Wer unter euch gross werden will, der sei euer Diener, und wer der Erste sein will, der sei euer Knecht, *ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*“. — Dies ist der zweite Theil der Antwort Jesu auf die ehrgeizige Bitte der Zebedaiden: er zeigt ihnen im Gegensatz gegen das, was in der Welt gilt, worauf es in Seinem Reich ankomme, nämlich auf Demuth und Selbsterniedrigung, und stellt sich ihnen dann als Vorbild dieser Tugend dar: „Mein Lebensberuf ist ein Dienen; und der Gipfelpunkt dieses meines Dienens ist die Hingabe meines Lebens als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*“. Dieser Ausdruck, der einzige ausser den Einsetzungsworten des Abendmahls (s. unten), in welchem der synoptische Christus die Heilsbedeutung seines Todes hervorhebt, stellt Jesu Tod als Lösegeld dar. Es kommt aber darauf an, welches hebräischen (aramäischen) Ausdrucks sich Jesus bedient hat. Der Hebräer hat zwei Ausdrücke für „Lösegeld“, nämlich כֹּפֶר und פִּדְיוֹן, cf. insonderheit die Verbindungen כפר נפשׁ Exod. 30, 12; Num. 35, 30 (LXX *λύτρα ψυχῆς*) oder כפר לְנֶפֶשׁ (LXX *λύτρα περὶ ψυχῆς* Num. 35, 31, — und פִּדְיוֹן נפשׁ (LXX *ἐξίλασμα* oder *λύτρωσις*) Exod. 21, 30; Ps. 49, 9. — Obwohl nun beide Ausdrücke durch den Gebrauch synonym geworden sind, so bleibt ihnen doch insofern eine verschiedene Schattirung des Begriffs, als die R. כפר „bedecken, verbergen“, dann „vergeben, versöhnen“, — die R. פדה aber „loskaufen, durch Loskauf befreien“ heisst. — Da wir nun keine Gewissheit darüber haben, welches Ausdrucks sich Jesus bedient hat, und *λύτρον* zwar die genauere Uebersetzung von פִּדְיוֹן כֹּפֶר aber das gewöhnlichere Wort ist, so müssen wir uns damit begnügen, dass Jesus seine Hingabe in den Tod als eine stellvertretende (*ἀντί*) habe bezeichnen wollen, zum Zwecke der Vergebung oder Befreiung, und wir werden durch Jesu Worte einerseits an Jes. 53, 4. 5, andererseits an Ps. 49, 8, 9 erinnert. — Wie hat sich aber wohl Jesus den Zusammenhang zwischen seiner Selbsthingabe und der Erlösung der Vielen gedacht? Objectiv, d. h. so, dass Gott um dieser Hingabe willen den *πολλοῖς* die Sünden vergebe, cf. 4. Macc. 6, 28. 29 (Gebet des sterbenden Eleasar) „. . . *ἵλεως γένου τῷ ἔθνει σου, ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ ὑπὲρ αὐτῶν*

δίκῃ, καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα, καὶ ἀντίψυχον αὐτῶ λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν," ? oder subjectiv, indem durch diesen Tod de Menschensohnes *πολλοί* zur Busse und Sinnesänderung gebracl werden, cf. Jes. 53, 4—6: „Unsere Krankheit trug er und uns Schmerzen lud er auf sich, so wir doch ihn achteten von Gott gestraf von Gott geschlagen und geplagt. Er aber ward verwundet ob unser Sünden, zerschlagen ob unsern Missethaten . . . ." Cf. Jes. 57, : „Der Gerechte kommt um, und Niemand nimmt es zu Herzen; d Frommen werden hingerafft, und keiner merkt, dass um der Bosh willen der Gerechte hinweggerafft wird". —? Das Letztere schei uns wahrscheinlicher, nicht nur des geistigern Gedankens wegen, so dern weil der leitende Gedanke von V. 25—28 (Matth.) das Dien ist und dazu der subjective Nexus besser passt; so wie auch das *ἀι πολλῶν* einer Anspielung auf Jes. 53, 12 („. . . indem er die Sünd Vieler trug . . .") gleich sieht, und die *μετάνοια* nicht von Allen, so dern nur von Vielen ausgesagt werden kann. — (Ueber die Einsetzun worte des Abendmahls siehe unten).

82. Jesus spricht aber auch von seiner mittelbaren Besti mung, d. h. von dem Zweck seiner Sendung; und zwar auffallender Weise, cf. Matth. 10, 34 sqq. „*Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλ βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γήν, οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχ ραν* . . ." Cf. Luc. 12, 49. 51: „*Πῦρ ἦλθον βαλεῖν εἰς τὴν γήν*, : *τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη* . . . . . *δοκεῖτε ὅτι εἰρήνην παραγενόμην δοῦ ἐν τῇ γῇ; οὐχὶ λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἢ διαμερισμόν* . . ." Beide Ausssprü werden als Variationen Eines und desselben zu fassen sein, und w unser kritischer Kanon (§ 44) richtig ist, dass von zwei oder m Textgestaltungen des gleichen Ausspruchs diejenige als die authentisch betrachtet werden muss, welche bündiger und paradoxer — und (jenige als abgeleitet, welche wortreicher, gemildert oder wie eine . Interpretation aussieht: so ist der vorliegende Ausspruch nach M thäus der ursprünglichere. Doch scheint der Zusammenhang, welchen Lucas das durch Ihn angezündete Feuer (= die Erreg der Gemüther) mit seiner Leidenstaufe setzt (l. c. 49. 50) viel für ε zu haben. Jedenfalls hat aber der Ausspruch, namentlich nach M thäus, etwas Befremdendes, denn er steht nicht nur im Widerspruch Messianischen Stellen des Alten Testaments, nämlich Jes. 9, 6 (שָׁלוֹם‎- und Jes. 11, 6 sqq., sondern auch mit der ex eventu entstande judenchristlichen Sagendichtung (Luc. 2, 14: *ἐπὶ γῆς εἰρήνη*), ja Jesu eigenen Worten Matth. 5, 9 (*μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται*), und in den Paulinischen Briefen wird ja Versöhnung ausdrücklich als Friedenswerk geschildert: Eph. 2, 13— Col. 1, 20 sq. — Wie kann denn nuu Jesus sagen, er sei nic

gekommen, Frieden zu bringen — und dieses für eine irrige Meinung erklären (μὴ νομίσητε)? Weniger anstössig würde es sein, wenn wir uns bloss an das Wort halten könnten (Luc. l. c. πῦρ ἦλθον βαλεῖν . .), aber auch nach Lucas heisst es weiter: Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern Zertrennung! — Wir haben uns aber zu erinnern, dass der Hebräer bisweilen dasjenige, was nur Erfolg oder mittelbare Wirkung eines Propheten ist, als unmittelbare Wirkung desselben darstellt, cf. Jerem. 1, 10; Ezech. 43, 3; Hos. 6, 5 (Jes. 6, 10). So ist denn der Sinn unserer Stelle dieser: „Meinet nicht, dass die Folge meiner Erscheinung der Friede sein wird; nicht Friede, sondern Zwiespalt und Kampf wird die Folge meiner Erscheinung sein". Aber ob die bewusste und beabsichtigte Folge, wie der Zweck-Infinitiv andeutet? In diesem Falle wäre die Härte des Gedankens um nichts gemildert! — Die Voraussetzung sowohl der betreffenden alttestamentlichen, als der beiden neutestamentlichen Stellen ist jedenfalls, dass der erwähnte Erfolg, wie jeder Erfolg, von Gott geordnet, und dass der Mann Gottes — als mit dem Rath und Willen Gottes übereinstimmend und dessen Organ — das ausrichte, was in Gottes Rath beschlossen ist. — Aber war denn wirklich Trennung und Kampf in der Art die Folge von Jesu Erscheinung, dass dieselben als von Gott — und folglich auch von Jesu — gewollt konnten betrachtet werden. — Dass das Wort Matth. 10, 34 durch den Erfolg, ja durch die ganze Geschichte des Christenthums gerechtfertigt worden ist, insofern nicht mehr der Rassenkampf, sondern der Principienkampf in den Vordergrund der Weltgeschichte getreten ist, haben wir nicht nöthig nachzuweisen und dieses nachzuweisen liegt übrigens ausserhalb unserer Aufgabe. In diesem Principienkampf ist unendlich viel Gehässiges und Widerwärtiges, was nichts weniger als Christi Sinn athmet, aber dass es zu einem Principienkampf kommen und der volle Inhalt des Christenthums nur vermittelst desselben in der Menschheit zur Verwirklichung kommen konnte, war gewiss in Gottes Rathschluss und insofern in Christi Bestimmung gegründet. — Wie Jesus diese Folge seiner Erscheinung voraussehen konnte, darüber wissen wir freilich nichts näheres, sondern im Allgemeinen nur das, dass der Anfang dieses Kampfes an Ihm sich vollzog. — Dass er diese Consequenz und Bestimmung seiner Erscheinung erkannte, zeugt von seinem göttlichen Blick und Bewusstsein.

ε) Die Jüngerschaft und die Welt.

83. Wie vor ihm Johannes der Täufer, so sammelte Jesus nach und nach eine Anzahl Jünger um sich, erst Einzelne, wie es sich

gab, die zwei Brüderpaare, Simon und Andreas, Jakobus und Johanne die Zebedaiden, alles Fischer am Galiläischen See (Marc. 1, 16–2 Parall.), später einen Zolleinnehmer (l. c. 2, 14 Parall.). Nachher müss sich Viele an ihn angeschlossen haben, wohl nicht alle von ihm be rufen, sondern zum Theil freiwillig ihm nachfolgend (Marc. 3, 1 Luc. 6, 13, welche Evangelisten den Sachverhalt treuer darzustell scheinen als Matthäus). Da wählte er, wie Marcus und Lucas wohl richtig darstellen, aus dieser unbestimmten Menge Zwölf zu sein ständigen Begleitern aus (Marc. l. c. 14 und Luc. l. c.). Wie wir a diesen und andern Stellen (Matth. 8, 20; Luc. 9, 57—62; 14, 25 sq zu schliessen berechtigt sind, so zog er die von Ihm Berufenen d ihm von freien Stücken Nachfolgenden vor, — vielleicht, weil die jective Pflicht der verlässlichere Führer ist als der subjective Imp zumal wenn die Schwierigkeiten sich häufen. Die Zwölf schei sämmtlich Männer aus dem Volke gewesen zu sein, mit Ausnah des Mannes aus Karioth alles Galiläer, — nicht alle gerade ju denn Simon Petrus war verheirathet. — Die Zwölfzahl bezog s ohne Frage auf die zwölf Stämme Israels (Matth. 19, 28). Aus die Zwölfen wählte er aber einen noch engern und vertrautern Kreis Dreien aus, Petrus, Jakobus und Johannes (Marc. 5, 37; 9, 2; 33). Was diese drei fähig und würdig seines besondern Vertrau machte, wissen wir wenigstens in Betreff der Zebedaiden, wie sie von den Synoptikern geschildert werden, keineswegs, denn sie erwei sich als engherzig und unduldsam (Marc. 9, 38; Luc. 9, 49), als ze tisch (Luc. 9, 54), als ehrgeizig (Marc. 10, 35—37 Parall.). Aber a Petrus erweist sich gar nicht als Felsenmann in der Stunde Gefahr. — Noch eine andere Instanz scheint sich gegen die Mensch kenntniss Jesu zu erheben: die Wahl des Juda von Karioth in Zahl der Zwölf. Wir müssen annehmen, dass dieser von Anbeg kein schlechter Mensch gewesen sei (gegen Joh. 6, 70. 71; 12, 4– Was ihn zu dem Verrath bewogen, darüber können wir nur V muthungen hegen. — In Betreff der drei Auserwählten können wir sagen, dass die wenigen Züge, welche uns die Synoptiker von d selben mittheilen, kaum hinreichen, um uns ein treues Charakterl dieser Jünger zu geben und dass selbst die tadelnswerthen Aeu rungen wenigstens eine warme Anhänglichkeit an den Meister vora setzen.

84. Welche Auswahl er traf, darüber haben wir Jesu eigene klärungen, vor allem in den Makarismen der sogenannten Bergpred Wenigstens nach Lukas (6, 20 sqq.) kann kein Zweifel sein, dass denselben die Jünger gemeint sind: . . . ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν Μακάριοι οἱ πτωχοὶ ὅτι ὑμετέρα ἐστι

βασιλεία τοῦ θεοῦ u. s. w., und dagegen v. 24 sqq. Der Gegensatz Οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις u. s. w. — Die Armen (עניים), die Hungernden, die Weinenden, die es in dem αἰών οὗτος sind, hat er für das Himmelreich erkoren, während die Reichen dieser Welt, die Gesättigten, die Lachenden draussen sind und über sie das Wehe ausgesprochen wird. Damit ist nicht nur gesagt, Welche die für das Gottesreich Befähigten seien, sondern es ist damit auch gesagt, dass das Neue Gottesreich zugleich eine soziale Bestimmung habe. Diese tritt freilich bei Matthäus (5, 3—16) zurück, wo die Seligpreisungen lediglich den innern Eigenschaften gelten (... οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι ...), mit alleiniger Ausnahme der letzten, welche er mit Lukas gemein hat (Matth. v. 11 sq.; cf. Luc. v. 22. 23). — Obgleich wir nun die Fassung nach Lukas für die ursprünglichere halten müssen, so hält es doch sehr schwer, die Makarismen, welche Matthäus vor Lukas voraus hat, Jesu abzusprechen; es sind namentlich die Makarismen v. 7. 8. 9 (Matth.), welche hier gemeint sind, während die Bestimmungen v. 3 (τῷ πνεύματι) und v. 6 (τὴν δικαιοσύνην) für Zusätze des Evangelisten gehalten werden dürfen, welche von den orakelmässigen Sprüchen des Herrn das Missverständniss abwehren und ihnen ihren sittlichen Gehalt wahren wollen. Eine andere Charakterisirung der für das Himmelreich Bestimmten finden wir Matth. 11, 25; Luc. 10, 21: „Zu jener Zeit nahm Jesus das Wort und sprach: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, dass du diese Dinge (ταῦτα) vor den Weisen und Verständigen (ἀπὸ σοφῶν κ. συνετῶν) verborgen und sie Einfältigen (νηπίοις) geoffenbart hast." — Die νήπιοι (cf. oben § 68) beziehen sich bei Lukas auf die heimgekehrten 70 Jünger, und die Danksagung Jesu ist veranlasst durch die erfolgreiche Mission derselben, während sie nach Matthäus keine bestimmtere Beziehung hat und nur veranlasst ist durch die Unempfänglichkeit und Unbussfertigkeit der blasirten Städter. Wenn aber die Veranlassung des Ausspruches nach Lukas passender scheint, so wird sie wieder verdunkelt durch die Siebzig, von denen die andern Evangelisten nichts wissen und deren — vom 3. Evangelisten so rühmlich hervorgehobene — Sendung aus dem Universalismus des Pauliners Lukas erklärt wird. Wenn demnach über der Veranlassung des Ausspruches ein Dunkel waltet, so ist hingegen der Ausspruch selbst klar genug: die Weisen und Verständigen dieser Welt haben sich für die Offenbarung des Himmelreiches unempfänglich und unfähig erwiesen, und diese Unfähigkeit wird von Jesu als eine Fügung des himmlischen Vaters und Weltregenten betrachtet, der nach seinem preiswürdigen Rathschluss die Hohen erniedrigt und die Niedrigen erhöht, die Weisheit der Weisen als Thorheit darstellt. Dagegen haben sich die νήπιοι

(nicht die Unwissenden und Dummen, cf. Matth. 13, 12—15; Ma
10. 13) als die Empfänglichen, als die Menschen offenen Sinnes
wiesen, und dieser offene Sinn ist ihnen vom Vater gegeben,
ihnen offenbar werden kann, was der Sohn ihnen offenbaren
denn „Wer hat, dem wird gegeben werden, wer aber nicht hat,
wird auch das genommen, was er hat" (Marc. 4, 24. 25; Matth. 13,

85. Die Jünger sind als die für das Himmelreich Befähigter
Seliggepriesenen. Die Makarismen der Bergpredigt haben
Eigenthümliche, dass die verheissenen Güter den Gegensatz enth
zu der Gemüthsverfassung, welche selig gepriesen wird, und zug
das dieser Verfassung Entsprechende. Man bemerke 1) die Ge
sätze „Armuth — Himmelreich; Traurigkeit — Trost; Sanftn
die auf das Recht verzichtet — Besitz des Landes; Hunger und D
— Sättigung; Barmherzigkeit aktiv — Erbarmung passiv; Reir
des Herzens — Schauen Gottes; Friedfertigkeit — Kindschaft Go
Verfolgung und Schmähung — Freude des Himmelreiches; 2)
Entsprechende ist nicht weniger klar: In der Welt nichts haber
im Himmel alles haben; trostbedürftig sein — getröstet werden; n
Böses mit Bösem vergelten — in den Besitz der Gewaltthätigen tr
(ירש); Verlangen tragen nach der Gerechtigkeit (צדקה) — der ה
theilhaftig werden; barmherzig sein im Gefühl, dass man selbst
Barmherzigkeit bedarf — Barmherzigkeit erfahren; lauteres Herz
Gott, den Reinen, schauen (cf. Matth. 11, 25); Frieden macher
Söhne Gottes, des Friedenstifters κ. ἐξ., heissen; in der Welt verf
und verschmäht sein — im Himmel Genossen Derer werden, die
Erden auch geschmäht und verfolgt wurden. — Nach Matth. 5
werden die Jünger das „Salz der Erde" genannt, d. h. sie, diese
ringen, Verachteten, sind das Element, durch welches die Mensch
vor der Corruption bewahrt wird. Diesem Ehrenprädikat wird
warnende Wort angehängt: ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι
σθήσεται; „womit wird man (nicht „es") salzen . . .," ein Wort,
Markus (9, 50) und Lucas (14, 34) in ganz andern Zusammenh
bringen: bei Markus ist die Warnung vor dem Aergerniss und
Spruch von dem Opfer, das mit Salz gesalzen wird, vorhergegang
so dass das Wort „wenn aber das Salz fade wird" — an die ra
streitenden Jünger und ehrgeizigen Jünger gerichtet — sagen w
Sorget dafür, dass das Salz der wahren Weisheit (cf. Col. 4, 6),
welchem ihr wie das Opfer des Alten Bundes gesalzen werden so
in euch nicht seine Kraft verliere. Bei Lukas ist das Wort an
gedankenlose Menge gerichtet, welcher gesagt werden muss, wel
Entbehrung und Selbstverläugnung der Nachfolger Jesu sich auf
legen und Was ein solcher vorher bedenken müsse, und das Salz

zeichnet die in der Selbstverläugnung bestehende Tüchtigkeit für das Reich Gottes, welcher man nicht verlustig werden soll. — Wenn also das Salz eine nothwendige Eigenschaft der Jünger Jesu genannt wird, so ist es nach Matthäus die geistliche Armuth nebst allem was daran hängt, nach Markus „die wahre Weisheit, welche nicht ehrgeizig und streitsüchtig, sondern *εἰρηνική*, *ἐπιεικής*" etc. ist (cf. Jac. 3, 15—17), — nach Lukas endlich die Weisheit der Selbstverläugnung. Wo wir den ächtesten Zusammenhang haben und welches die authentische Bedeutung des *ἅλας* sei, lässt sich nicht mehr bestimmen. Die Matthäus-Stelle empfiehlt sich wenigstens durch ihre Einfachheit und durch das Treffende des Bildes. — Dieselbe Ungewissheit herrscht in Betreff der folgenden Worte bei Matthäus (5, 14—16): „Ihr seid das Licht der Welt . . .", welche ihre Parallelen haben einerseits Marc. 4, 20 und Luc. 8, 16, andererseits Luc. 11, 33. — Nach Matthäus werden die Jünger so genannt und ihnen anbefohlen, ihr Licht nicht verborgen zu halten, sondern leuchten zu lassen, damit es leuchte Allen, die im Hause (in der Theokratie) sind. Nach Markus 4, 32 Parall. werden nicht die Jünger *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* genannt, sondern im Anschluss an die Parabel vom Säemann gesagt: ein Licht werde nicht unter den Scheffel gestellt, sondern auf den Leuchter, denn es müsse Alles (hier wohl mit Bezug auf die Frucht des Wortes Gottes) offenbar werden. Nach Luc. 11, 33, wo derselbe Ausspruch auf die Rede folgt, in welcher die gegenwärtige Generation durch das Beispiel der Niniviten und der Königin des Südens beschämt wird, ist das *φῶς* das Licht der Erkenntniss Christi, — was durch das Folgende erläutert wird: „der Leuchter des Leibes ist das Auge (d. h. das Glaubensauge), das lauter (*ἁπλοῦς*) erhalten werden soll. — Selig gepriesen werden endlich die Jünger wegen der Offenbarung, deren sie gewürdigt werden: Matth. 13, 16. 17; Luc. 10, 23. 24. Diese beiden Evangelisten erwähnen diese Seligpreisung in ungleichem Zusammenhang: Matthäus im Gegensatz gegen das stumpfsinnige Volk, das mit sehenden Augen nicht sieht und mit hörenden Ohren nicht hört; Lukas als Folge der im Sohne eröffneten Gottesoffenbarung; nach Matthäus ist der Makarismus an die Zwölf, nach Lukas an die Siebzig gerichtet. Mögen aber diese oder jene gemeint sein, so werden die Jünger selig gepriesen, dass ihre Augen sehen und ihre Ohren hören, was viele Propheten und Gerechte des Alten Bundes zu sehen und zu hören gewünscht haben, ohne ihren Wunsch erfüllt zu sehen, mit andern Worten, dass sie das Glück haben, in der Erfüllungszeit zu leben.

86. Die Jünger haben aber noch zu Lebzeiten ihres Meisters eine Mission: Marc. 6, 6 sqq.; Luc. 9, 1 sqq.; Matth. 10, 5 sqq.;

Luc. 10, 1 sqq. — Diese Aussendung fällt, wie die Evangelisten übe einstimmend berichten (exc. Luc. 10), in Jesu Galiläische Wirksar keit. Der Beweggrund dieser Aussendung wird von Marcus nic angegeben, wohl aber von Matthäus (9, 38) und deutlicher noch vo Lukas, freilich erst bei der Sendung der Siebzig (10, 2), wo er in di Instruktionsrede selbst verwoben wird. Matthäus verbindet mit de Instruktionsrede noch viele andere Aussprüche, solche, die sich auf ih späteres Apostolat beziehen, während die eigentliche Instruktionsred bloss bis v. 15 reicht. Dem Lukas scheint dieselbe in zwiefache Form vorgelegen zu haben, von denen er die dürftigere (= Marcus für die Zwölf, die reichhaltigere seiner universalistischen Tendenz ge mäss für die Siebzig verwendet. — Wir haben keine Ursache, eine andern Beweggrund der Sendung anzunehmen als den Matth. 9, 3 und Luc. 10, 2 erwähnten, mag derselbe zur Instruktion gehört habe oder nicht. Der Inhalt derselben scheint mit wenigen Ausnahme von Matthäus (10, 5—15) am treusten überliefert zu sein, da sich au seiner Redaktion sowohl die kürzere Form (Marc. l. c. = Luc. 9) al die längere (Luc. 10) erklären lässt. — Nehmen wir die Matthäus Redaktion zum Ausgangspunkt, so ist die Hauptfrage die, ob da Verbot, zu den Heiden und Samaritanern zu gehn, ursprünglich se Wir glauben die Frage bejahen zu müssen, denn die damit verbunden positive Vorschrift, zu den verlornen Schafen Israels zu gehn, stimm aufs beste mit 9, 36 (cf. 15, 24). Wie der Meister sich zu den ver lornen Schafen Israels gesendet weiss, so sollen seine Jünger ihr propädeutische Mission nicht weiter ausdehnen. Sie sollte ihrem In halt nach dieselbe sein wie die seinige: Verkündigung der Nähe de Himmelreiches, Heilung von Kranken (v. 7. 8). Wenn es v. 1 (Marc. 6 7; Luc. 9, 1) heisst, er habe ihnen ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτω gegeben, so verstehen wir wohl, dass er ihnen den Auftrag ertheilte Besessene zu heilen, nicht aber, wie er ihnen die Macht dazu — wi zu den übrigen Heilungen — ertheilte; doch ist zu beachten, dass e nicht heisst δύναμιν, sondern ἐξουσίαν. Er weist sie ferner an, nicht mit auf den Weg zu nehmen, nicht Brod noch Geld, keinen Ranze und keinen χίτων zum Wechseln, sondern nur einen Stab (so Marcu richtig v. 8 gegen Matth. v. 10), und nur mit Sandalen sollen sie versehe sein, d. h. sie sollen so unbeschwert und bedürfnisslos als möglic sich auf die Reise begeben. Als Motiv wird nach Matthäus (v. 10 angegeben: ἄξιος ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ, sie sollen — als Ar beiter im Dienste des Herrn — sich nicht scheuen, ihren Unterhal von denen anzunehmen, bei denen sie als Evangelisten einkehren. — Wenn die eigenthümliche Vorschrift (Luc. 10, 4) als authentisch zu betrachten ist, so hat sie ihr Vorbild an dem Auftrag des Elisa an

Gehasi (2 Regg. 4, 29), welcher letztere den Sinn hat, dass des Propheten Diener sich durch nichts aufhalten und zerstreuen lassen solle. — Der Meister gibt seinen Sendlingen endlich die Anweisung, wie sie sich verhalten sollen, wenn sie in einer Stadt oder in einem Haus einkehren. Nach Matthäus (v. 11) sollen sie sich vorher erkundigen, ob in der betreffenden Ortschaft jemand der Friedensbotschaft würdig sei und in dem Hause, in dem sie eingekehrt seien, bleiben, bis sie ihre Mission vollendet haben. Ihr Eintritt in ein Haus solle mit dem gewöhnlichen Friedensgruss Schalom lakem, der im Munde des Evangelisten ein erhöhtes Gewicht hat, begleitet sein. Dieser Friedensgruss werde seine Wirkung nicht verfehlen, dem betreffenden Hause oder den Verkündigern selbst werde er Heil bringen; die aber die Botschaft vom nahen Himmelreich verschmähen, laden die grösste Verantwortlichkeit auf sich, denn „Wer euch verachtet, verachtet Mich, und wer Mich verachtet, der verachtet Den, der mich gesandt hat“ (Matth. 10, 40; Luc. 10, 16). — Von dem Erfolg solcher Jünger-Mission erzählt uns Marc. 6, 30 und Lukas, dieser in Betreff der Siebzig (10, 17—20). So sehr nun auch die Sendung der Siebzig als solche gegründeter Kritik unterliegt, so sind die Worte des Herrn zu originell und bedeutsam, als dass wir umhin könnten, sie für authentisch zu halten. Den Jüngern, die ganz erfreut als Resultat ihrer Mission berichten, dass ihnen auch die Dämonen unterthan seien in seinem Namen, antwortet er bestätigend: *Ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα*, d. h.: Ich schaute im Geist (cf. Joh. 14, 17) den Satan im Nu von seiner überirdischen Macht*) herunterstürzen, indem euer Sieg über die Dämonen ein Symbol des stürzenden Satansreiches war — (*ὡς ἀστραπὴν* cf. Matth. 24, 27; Luc. 17, 24; Zach. 9, 14). — Dann fügt er bedeutsam hinzu (v. 20): „Uebrigens freuet euch nicht, dass euch die Geister unterthan sind, freuet euch vielmehr, dass eure Namen im Himmel angeschrieben sind“, mit andern Worten: Freuet euch nicht über eure Erfolge über die Geister (selbstsüchtige Freude), sondern freuet euch vielmehr, dass ihr im Buche des Lebens (Exod. 32, 32. 33; Ps. 69, 29; Phil. 4, 3; Apoc. 3, 5) als Bürger des Himmelreichs verzeichnet seid.

---

*) Der Satan im Himmel: Hiob 1, 6 sqq.; Zach. 3, 1; Apoc. 12, 7; — aus dem Himmel verstossen: Apoc. l. c. 9; cf. Joh. 12, 31. — Es ist vergeblich, Jesu den Glauben an den Satan und das Dämonenreich absprechen zu wollen, cf. ausser Luc. l. c. Matth. 12, 25—29; Marc. 1, 25; 5, 9. 10. — Dabei ist aber zu beachten, dass ihm das Mythologische der Teufel-Vorstellung nur Hülle der ethischen Idee der Macht des Bösen in der Welt (Matth. 12, 43—45, und selbst ib. v. 25 sqq.) und dass Jesu Denken kein abstraktes, sondern ein poetisch-vorstellungsmässiges war.

87. Die Jünger waren aber noch mit viel Irrung und Schwach-heit behaftet und es ist beachtenswerth, wie der Meister dieselbe trägt und behandelt. — Gemäss dem eigenthümlichen Charakt unserer Evangelisten tritt bei Marcus, welcher überhaupt die Schärf Jesu am meisten hervorhebt, der Tadel der Jünger am meisten, be Lucas, der bestrebt ist, den Herrn nach seiner milden und menschen-freundlichen Seite zu schildern, am wenigsten hervor. Matthäus schein in dieser Hinsicht der glaubwürdigsten Ueberlieferung zu folgen. — Die Jünger zeigen wenig Muth in Gefahr und müssen sich die tadeln-den Worte des Meisters: *Τί δειλοί ἐστε* oder *᾿Ολιγόπιστε, εἰς τ ἐδίστασας* gefallen lassen (Matth. 8, 25. 26; 14, 30. 31). Sie zeige wenig Verständniss seiner Bilderrede, auch wo diese deutlich genu ist (Marc. 4, 10, 13; 7, 17. 18) und ziehen sich den Vorwurf de Unverstandes zu. Da Jesus sie vor dem Sauerteig der Pharisäer un Sadduzäer warnt, so beziehen sie dieses — ungeschickt genug — au ihre Vergesslichkeit, sich für die Ueberfahrt über den See mit Brod vorrath zu versehn, worauf der Meister nicht nur ihr plumpes Miss verständniss, sondern auch ihren Mangel an Vertrauen rügt (Matth. 1(5—12; Marc. 8, 14—21). Beinahe zu hart scheint Jesu Vorwu Matth. 17, 16. 20; Marc. 9, 19, nachdem die Jünger ausser Stand gewesen waren, den besessenen Knaben zu heilen. Es scheint, als o ihm der grelle Contrast mit den erhebenden Stunden auf dem Berg so strenge Worte eingegeben habe. — Besser verstehen wir die he tigen Worte an Petrus, der den Meister von dem ihm vom Vat bestimmten Leidensweg abmahnen will (Matth. 16, 21—23; Marc. 32. 33), zumal wenn wir bedenken, dass des Jüngers „menschliche Gedanken für den Meister selbst eine Versuchung waren. Bedeuten ist die Antwort, welche er dem Johannes gab, der einem Exorciste gewehrt hatte, im Namen Jesu Dämonen auszutreiben, weil er nic zum Jüngerkreise gehöre, mit andern Worten, weil er diesem Co currenz mache (Marc. 9, 38—40; Luc. 9, 49. 50). Nach Lucas laut die Antwort bündiger: „Hindert ihn nicht, denn wer nicht wider un ist, ist für uns“. Marcus aber lässt Jesum sagen: „Hindert ihn nich denn es ist Niemand, der eine Kraftthat in meinem Namen thun un so bald übel reden wird von mir; denn wer nicht . . .“ — Jesus wi also weniger darauf Werth gelegt wissen, ob Einer zur „allein selig machenden“ Gesellschaft gehöre, als ob ein solcher das gleiche We treibe wie Jesus. Das Prinzip der Intoleranz beruht auf der au schliesslichen Werthlegung auf die Partei, das Prinzip der Tolera beruht darauf, dass man das Hauptgewicht auf die Sache legt. — Wenn die Erwiderung (Luc. 9, 55), welche nach vielen alten Aukto täten Jesus den Zebedaïden gegeben haben soll, welche auf die u

gastfreundlichen Samaritanischen Städte wollten Feuer regnen lassen, ächt wäre, „Wisset ihr nicht, welches Geistes ihr seid?“, so würden wir diese zu den bedeutendsten Worten des Herrn zu rechnen haben; aber die Worte fehlen in Codd. ℵABCEG.... — Der Ehrgeiz der Jünger hingegen wird von Jesu, wie es scheint, mehr als einmal dadurch beschämt, dass er ihnen ein Kind als Muster der Anspruchlosigkeit vorstellt: Marc. 9, 33—36; Matth. 18, 2—4. Ueberhaupt empfiehlt er ihnen, welche die Kinder für zu geringfügig achten, als dass man sich ihrer annehme, die Achtung der Kinder und den Kindersinn: Marc. 9, 37 sqq.; Matth. 18, 5 sqq.; Marc. 10, 13—16. Petrus veranlasst einmal durch seine Frage, wie oft er seinem Bruder vergeben solle, eine (freilich nur von Matthäus überlieferte) parabolische Belehrung von Seiten des Meisters (Matth. 18, 21—35). Der Jünger meinte recht hoch zu gehn, indem er sagte: „ist's genug 7 mal?“ denn die jüdischen Lehrer erklärten (Babyl. Joma 86, 2): Dreimal solle man dem Bruder vergeben. Aber Jesus entgegnet: „Nicht 7 mal, sondern 70 mal 7 (ἑβδομηκοντάκις ἕπτα), d. h. unendlich viele Male.“ Die Parabel von dem Knechte, der seinem Mitknecht nicht vergeben wollte, hat das Eigenthümliche, dass sie zur Voraussetzung hat, der unbarmherzige Knecht habe seinem Herrn eine unendlich mal grössere Summe geschuldet und diese sei ihm auf seine Bitte erlassen worden.*) Das Einzelne ist hier nicht zu urgiren; das Gleichniss will einfach sagen, der Mensch habe um so mehr Grund, seinem Bruder zu vergeben, da ihm von Gott eine unendlich grössere Schuld erlassen worden sei. — Die Jünger trugen sich immer noch mit sinnlich-ehrgeizigen Messianischen Erwartungen, auch dann noch, als der Herr im Begriff war, seinen Einzug in Jerusalem zu halten, obschon er ihnen (nach Marc. 10, 32—34; Matth. 20, 17—19; Luc. 18, 31 sqq.) noch kurz vorher ausdrücklich vorhergesagt, welches Schicksal ihm in Jerusalem bevorstehe. Man muss daher entweder auf eine unbegreifliche Blindheit der Jünger schliessen oder — was wegen Marc. 8, 31—33 Parall. sehr schwierig ist — die Prädiktionen seines Leidens in Zweifel ziehen. Genug, als man sich schon Jerusalem näherte, so richteten die Zebedaïden (nach Matth. 20, 20 sqq. durch ihre Mutter) die Bitte an Ihn, Er möge in seinem Reiche dem Einen von ihnen den Platz zu seiner Rechten und dem Andern zu seiner Linken einzunehmen gestatten.

*) 10,000 Talente sind, da nach Böckh 1 Talent = 1375 Thaler ist, = 13,750,000 Thaler, eine ganz unbezahlbare Summe! Ob es möglich sei, dass ein Knecht eine so enorme Summe habe schulden können, ist hier nicht zu fragen; es soll nur die ungeheure Schuld, die dem Knecht erlassen worden, im Contrast mit der kleinen Schuld des andern Knechtes, 100 Denare = ca. 23 Thaler, hervorgehoben werden.

Es ist wohl möglich, dass sie zu dieser Bitte durch eine Bevorzugung von Seiten des Meisters ermuthigt worden waren. Wie dem auch sei Jesus weist ihnen das Thörichte ihrer Bitte nach, indem er ihnen zu Gemüthe führt: erstens hänge das Verleihen der Ehrenplätze in seinem Reiche nicht von Seiner Willkür, sondern von der einem jeden von Gott verordneten Bestimmung ab; sodann sei es zunächst keineswegs um Ehrenstellen, sondern um eine Leidenstaufe und einen Leidenskelch zu thun, und endlich und hauptsächlich komme es in seinem Reiche nicht auf das Herrschen, sondern auf das Dienen an (cf oben § 81). — Die Schwachheit der Jünger thut sich aber hauptsächlich vor und bei dem Eintritt der Katastrophe selbst kund. Der Meister kennt sie genugsam, um ihnen am Passah-Abend, beim Hinausgehn an den Oelberg, zu verkündigen: „In dieser Nacht werdet ihr alle an mir irre werden, denn nach dem Wort des Propheten (Zach. 13, 7 wird es geschehn: Ich werde den Hirten schlagen und die Heerde wird zerstreut werden“ (Marc. 14, 27; Matth. 26, 31), und wie Petrus vol Selbstzuversicht meint, „wenn Alle an Dir irre werden, so kann da doch mir nicht geschehn“, so muss ihm der Meister seine Verläugnung vorhersagen, welche bekanntlich — da der Jünger auf ein Bekenntniss vor der Dienerschaft am wenigsten gefasst war — in auffälliger Weise eintrat. Aber schon vorher, während des Seelenkampfe des Meisters, musste dieser seinen drei Vertrautesten, und selbst den Petrus, ihre Schläfrigkeit in verhängnissvoller Stunde schmerzlich vorwerfen (Marc. 14, 37 sqq.; Matth. 26, 40 sqq.; Luc. 22, 45. 46). Al vollends die Cohorte, vom Verräther angeführt, kam und den Meiste gefangen nahm, so nahmen die Jünger nach kurzem Widerstande di Flucht, und am Kreuzigungstag lässt sich keiner der Jünger blicken — So schwach, so beschränkt und so unverlässlich erscheinen di Erkornen des Herrn, welche zu seinen Aposteln bestimmt waren!

88. Dennoch macht Jesus einen spezifischen Unterschied zwischen ihnen und der übrigen Welt. Worin besteht ihn dieser Unterschied? — Es war keine der geringsten Ursachen de Misstrauens und Hasses der jüdischen Tonangeber wider ihn, dass e so gar keinen Unterschied machte zwischen den Gerechten (צדיקים und den Sündern. Die öffentliche — hauptsächlich von den Pharisäern beeinflusste — Meinung betrachtete vor allen die Nichtjude (die Heiden und Samaritaner) als die Sünder und Gottlosen (רשעים) dann aber auch diejenigen ihrer Volksgenossen, welche als Zolleinnehmer u. s. w. im Dienste des Römischen Staates standen, endlic diejenigen, welche eines unsittlichen Lebenswandels wegen berüchtig waren (die notorischen Sünder). — Ganz anders Jesus. Die „Zöllne und Sünder“ zog er den „Gerechten und Frommen“ vor und nahı

übelberüchtigte Personen freundlich auf, wenn sie sich heilsbedürftig ihm nahten und entzog sich ihrer Gemeinschaft nicht. Seine heilige Strenge wendete sich allerdings gegen einen stumpfsinnigen ὄχλος, und wenn gleich auch seine Jünger oft wenig Verständniss zeigten (s. § 87), so stellte er sie doch in Gegensatz gegen jenen, auf welchen das strenge Wort des Propheten (Jer. 6, 10) passte und welcher — weil ihm die Aufnahmsfähigkeit abging — durch das Wort des wahren Säemanns nichts empfing (Marc. 4, 11. 12; Luc. 8, 10; Matth. 13, 11—15). Nicht weniger scharf beurtheilt er den wundersüchtigen ὄχλος (Luc. 11, 29; cf. Matth. 12, 38 sqq.), den er eine *γενεὰ πονηρὰ* (Matth.: eine *γ. μοίχαλις*) nennt und durch das Beispiel der Niniviten und der Königin des Südens beschämt, zeigend, dass ihre Wundersucht nicht Glaube, sondern verkappter Unglaube sei. — Sein scharfes Wort richtet sich ferner gegen die „Reichen", die an dieser Welt genug und ihren ϑησαυρὸς in derselben haben: Luc. 6, 24—26; 16, 19 sqq.; Matth. 19, 23. 24; coll. Matth. 6, 19—24; aber auch gegen die Halben und Unentschiedenen: Luc. 9, 57—62; cf. 18, 22—25 Parall. Zwischen der Menge, die voll fleischlicher Erwartung ihm nachströmte und der er die ganze Grösse seiner Forderung vorhielt (Luc. 14, 25 sqq.; 19, 11 sqq.) und seinen Jüngern mag allerdings ein geringer Unterschied gewesen sein (s. § 87); ein desto grösserer zwischen den Stumpfsinnigen und den Empfänglichen (Matth, 13, 11—17 Parr.), zwischen denen, welche sich nicht entschliessen konnten, um des Himmelreiches willen ihrem irdischen ϑησαυρὸς zu entsagen, und denen, die alles verlassen hatten, um Jesu nachzufolgen (Matth. 19, 23—29 Par.). — Kein Gegensatz in Leben und Lehre Jesu ist aber so durchgreifend wie der zwischen Ihm und den P h a r i s ä e r n u n d S c h r i f t g e l e h r t e n (über diese s. oben § 36 und 37). Nicht dass er der Gegenpartei der Pharisäer, den Sadduzäern, näher gestanden wäre; im Gegentheil: schon dass sie meistentheils der reichen und vornehmen Klasse angehörten und nicht ohne Grund im Ruf von Welt- und Lebemännern standen, musste Jesum von dieser Partei fern halten, aber auch ihr Mangel an Sympathie für das Volk und dessen Hoffnungen und Befürchtungen wohl noch mehr als dass sie nicht an ein Geisterreich glaubten. Dass ihnen die — freilich erst spätere — Lehre von der Auferstehung ein Absurdum schien, zieht ihnen von Seiten Jesu den Vorwurf zu, dass sie weder die Schrift noch die Kraft Gottes kennen (Marc. 12, 24 Parall.), und Er findet es nöthig, seine Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer, wie auch der Sadduzäer zu warnen (Matth. 16, 6, wofür Marcus freilich „den Sauerteig des Herodes" erwähnt — ebenfalls das leichtsinnige, weltmännische Wesen der Römerfreunde). — Um so mehr scheint Jesus den Pharisäern müssen zugethan ge-

wesen sein; sie waren ja die Volkspartei; sie waren ja die Träger der theokratisch-messianischen Idee; auch ist es gewiss eine einseitige und ungeschichtliche Ansicht, welche die Pharisäer sammt und sonders für Heuchler hält. Dagegen ist ohne Frage aus der Grundvoraussetzung der Pharisäer, dass die strikte und ceremonialistische Gesetzesbeobachtung und Askese die Gerechtigkeit vor Gott begründe, vor allem die Selbstgerechtigkeit und *ἐθελοθρησκεία* entsprungen, welche zu allen Zeiten die Mutter der Hypokrisie gewesen ist. Diese musste noch besonders begünstigt werden durch das Ansehn, das sie ihrer Frömmigkeit wegen beim Volke genossen und das die Folge hatte, dass Viele, dadurch geschmeichelt, sich einer absonderlichen und ostensibeln Frömmigkeit beflissen. Es ist übrigens nicht wahrscheinlich, dass Jesus schon von Anfang an die Initiative gegen die Pharisäer ergriffen, wie Matthäus es darstellt, der den antipharisäischen Kampf zum Programm seines Lebens und seiner Lehre erhebt; unzweifelhaft dagegen, dass die polemischen Worte gegen die Pharisäer, welche Matthäus der Bergpredigt einverleibt, ächte Worte Jesu sind, und dass dieser Kampf gegen das Ende des Lebens Jesu sich gesteigert hat, cf. Matth. 23; cf. Marc. 12, 38—40, wo diese Strafrede gewiss an besserer Stelle steht als bei Lucas (11, 39 sqq.). — Er straft ihre casuistisch-akkommodirende Gesetzes-Auffassung und Beobachtung (Matth. 5, 20 sqq.*), ihre Ostentation, mit welcher sie ihre frommen Uebungen betreiben (l. c. 6, 1 sqq.), die Lieblosigkeit, mit der sie seinen Umgang mit Zöllnern und Sündern beurtheilen (Marc. 2, 16 sqq. Parall.; Luc. 15, 2 sqq.; 19, 7 sqq.), ihren Ceremonialismus, der sich in der strikten Sabbathsbeobachtung auf Unkosten der Nächstenliebe (Marc. 2, 24 sqq. Parall.; Luc. 6, 7 sqq.; 13, 14 sqq.; 14, 5**) und in der Beobachtung der Reinigungsgebräuche auf Unkosten der fundamentalsten ethischen Gebote (Matth. 15, 1—11; Marc. 7, 9—13) kundgibt. Eine der einschneidensten Strafreden gegen die hierarchische Partei ist die Parabel von den ungetreuen Weingärtnern (Marc. 12, 1—12 Parall.), denn in dieser straft er die Grundsünde alles Hierarchismus, die Frucht der Arbeit am Reiche Gottes (sicheres Auskommen, Ehre und Ansehn) für sich behalten und Gott nicht die Ehre geben

*) Cf. Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 483 sqq. — Wellhausen, Pharisäer und Sadduzäer, S. 19 sqq. — Ueber das Verhältniss der Pharisäer zu den Schriftgelehrten s. ebendaselbst.

**) Die merkwürdige, bloss von Cod. D ad Luc. 6, 4 überlieferte Stelle: *Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενος τινὰ ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικαταρατὸς καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου* — wird nicht als authentisches Wort Jesu gelten können, ist aber als ein Wort, das er gesprochen haben könnte, sehr zu beachten.

wollen, sondern die unwillkommenen Mahner an ihre Pflicht hassen und verfolgen. Bei Matthäus (21, 40. 41) wird das Strafmoment dadurch verschärft, dass die Pharisäer die Schlussfrage, Was der Herr des Weinberges gegen diese Weingärtner vornehmen werde, zu ihrer eigenen Verurtheilung selbst beantworten müssen. — Den Gipfel des Kampfes Jesu gegen das Pharisäerthum bezeichnet aber die grosse Strafrede (Matth. 23), von welcher Marcus (12, 38 sq.) nur ein Bruchstück gibt und welche Lucas an eine unrechte Stelle zu setzen scheint (11, 39 sqq.). Die antipharisäische Rede Matth. 23 besteht aus zwei Theilen, einer Warnungsrede vor den Pharisäern und Schriftgelehrten, an die Jünger und an das Volk gerichtet (v. 1—12), und einer direkten Strafrede gegen dieselben (v. 13—39), von welcher es ungewiss ist, ob dieselbe im Beisein der Betreffenden oder bloss als prophetische Apostrophe (cf. Jes. 13; 14, 28 sqq.; Obad.; Nah. 3 al.; Matth. 11, 21 sqq.), gesprochen ist. Möglich ist es auch, dass diese Redetheile zu verschiedenen Zeiten gehalten worden sind. Immerhin wird da das ganze Register der Sünden und Verkehrtheiten der Pharisäer und Schriftgelehrten aufgedeckt und bestraft: der Widerspruch zwischen ihrer Lehre und ihrer Praxis (v. 3), die Gesetzeslast, die sie Andern aufbürden (v. 4), ihre fromme Ostentation (5), ihr Ehrgeiz (6. 7); im zweiten Theil die Schwierigkeiten, mit denen sie den Weg des Himmelreichs beschweren (13), ihren unlautern Missionseifer (15), ihre Casuistik (16—22), ihre Haarspalterei mit Vernachlässigung gerade des Wichtigsten (23. 24), ihre Aeusserlichkeit (25, 26), ihre Scheinheiligkeit (27. 28), ihre ostensible Pietät gegen das Andenken der Propheten (29—32) und ihr prophetenmörderisches Thun, welches die Strafgerichte Gottes auf sie herabrufen werde (33—36), bis die Rede mit der schmerzlichen Apostrophe an Jerusalem schliesst — eine eben so scharfe als psychologischwahre Wendung vom strafenden Ton zum Tone der Wehmuth (37 sqq.; cf. Luc. 13, 34). Was aber Jesus gegen die Pharisäer gesprochen, das ist mittelbar gegen das damalige Judenthum überhaupt gesprochen, denn die Pharisäer waren die jüdischen Orthodoxen, die „Juden im Superlativ". Alle Sünden der Pharisäer waren aus der Einen und gemeinsamen Wurzel entsprossen: der Satzung, welcher das ganze Leben, das ganze Verhältniss zu Gott unterworfen wurde.

89. In diese stumpfsinnige und verkehrte Welt hinein wollte Jesus sein Reich pflanzen. Ob es aber in seiner Absicht lag, eine „Kirche" (Ecclesia) im nachher gangbaren Sinn des Wortes zu gründen, ist eine andere Frage. Gewiss sind „Reich Gottes" und „Kirche" nicht zwei sich deckende Begriffe. Freilich wird das Verhältniss wenigstens missverständlich bestimmt, wenn man es als dasjenige zwischen Idee und Erscheinung bezeichnet; denn nach Jesu Absicht sollte das Himmel-

reich nicht blosse Idee bleiben, sondern in die Erscheinung treten, und umgekehrt war die Meinung in Betreff der Kirche stets die, dass die Gesellschaft oder Anstalt, die man Kirche nennt, einen idealen Gehalt habe. Aber der Unterschied ist der, dass das „Reich Gottes" in erster Linie ideal und erst in zweiter Linie real, die „Kirche" dagegen — wenigstens im Sinne der Kirchenväter und der Glaubensbekenntnisse — in erster Linie etwas Reales mit Dogma, bestimmtem Cultus und Verfassung sei, cf. namentlich die Constit. apost. *Hat nun Jesus eine Kirche in diesem Sinne gewollt oder auch nur vorgesehen?* — Auf Grund von Matth. 16, 18. 19 und 18, 17. 18 sollte man diese Frage bejahen; denn wo eine Busszucht verordnet und ein Amt der Schlüssel eingesetzt wird, da ist doch gewiss eine *Kirche* gewollt. Wir haben aber schon oben bemerkt, dass namentlich das Fehlen jenes Makarismus an Petrus in dem „Petrinischen" Marcus-Evangelium und bei Lukas einen Schatten auf die berühmte Matthäusstelle werfe. Zudem entspricht das Wort קהל, dessen sich zweifelsohne Jesus bedient hat, nicht so sehr dem christichen Begriff von ἐκκλησία, als dem jüdischen Begriff einer Festversammlung des theokratischen Volkes, und wenn Jesus wirklich Aussprüche gethan hat, wie Matth. l. c., so hat er wohl eher an das jüdische Busswesen sich angeschlossen, doch so, dass er dasselbe erst dann als Sache der Gemeinde betrachtet wissen wollte, wenn die *persönlichen* Mittel der Besserung erschöpft seien, und dass dabei nicht sowohl das starre Gesetz als vielmehr die vom Geiste Christi getragene Bruderliebe das leitende Prinzip sein solle. — Auf festerm Boden befinden wir uns hinsichtlich unserer Frage mit der Thatsache der Jüngerschaft. Dass er durch die Erwählung des Jüngerkreises eine *Gemeinde* hat gründen wollen, die — obschon aus πτωχοῖς und νηπίοις bestehend — dennoch das Salz der Erde sei (Matth. 5, 13) und als Empfänger einer Offenbarung, nach welcher die Propheten und Gerechten des Alten Bundes nur sich sehnten (Matth. 13, 16. 17; Luc. 10, 23. 24), dieselbe zur Oeffentlichkeit zu bringen bestimmt war (Matth. 10, 26; Marc. 4, 16. 17; Luc. 8, 17), kann keinem Zweifel unterliegen. Die Worte ferner, mit denen er seine Jünger auf ihr bevorstehendes Apostelamt vorbereitet hat, zeigen auch nach Abzug dessen, was ex eventu denselben beigefügt worden sein mag, auf's deutlichste, dass dieselben als Missionsgemeinde in eine feindselige Welt hinein gestellt werden und einen passiven und doch siegreichen Kampf mit derselben zu führen haben würden. Wie wehrlose Schafe unter Wölfe sollten sie ausgehn (Matth. 10, 16; Luc. 10, 3); sie werden vor jüdische und heidnische Gerichte (συνέδρια und ἡγεμόνας ...) geführt werden (Matth. 10, 17. 18; Marc. 13, 9 sqq.

Luc. 21, 12 sqq.) und vor beiden sich zu verantworten haben. Da sollen sie sich aber nicht sorgsam und mühsam vorbereiten, denn es werde ihnen zu derselben Stunde gegeben werden, was sie reden sollen; nicht aus ihrem eigenen Denken, sondern aus der christlichen Begeisterung werden ihre Worte fliessen (Matth. 10, 19. 20; Luc. 12, 11 sq.). Ueberhaupt müssten sie sich auf Hass und Verfolgung gefasst machen, denn es werde ihnen nicht besser gehn als dem Meister (Matth. 10, 24. 25). Dessen ungeachtet sollen sie offen und furchtlos auftreten (l. c. 26—28), mit festem Vertrauen auf den Schutz ihres himmlischen Vaters (29—31). In diesen Gefahren, wo das Bekennen Seines Namens gefährlich sei, werde es auf das standhafte Bekenntniss ankommen (Matth. v. 32. 33; Luc. 12, 8. 9; Marc. 8, 38). Ueberhaupt werde ein Prinzipienkampf eintreten, der sich bis in das Innerste der Familien erstrecken und wo der Jünger des Herrn auch die Familienliebe und sein Leben Ihm zum Opfer werde bringen müssen (Matth. v. 34—39; Luc. 12, 49—53). — Bei alle dem sind die Jünger lediglich als Missionäre und Bekenner betrachtet; auf ein Institut wie die *ἐκκλησία* im Sinne schon des 2. Jahrhunderts, ist noch nicht die mindeste Rücksicht genommen; der Gesichtskreis geht nicht über die Zeit der ersten Kämpfe mit Juden- und Heidenthum hinaus. — Die Idee der Jüngerschaft als einer eben so innigen als heiligen Gemeinschaft mit seiner Person eröffnete Jesus am letzten Abend seines Lebens durch die Einsetzung des Abendmahles. Die Einsetzungsworte lauten nach den verschiedenen Berichten (Matth. 26, 26—28; Marc. 14, 22—24; 1 Cor. 11, 23—25 und Luc. 22, 17—19) verschieden. Wir glauben die Fassung des Marcus, als die einfachste, für die ursprünglichste halten zu sollen; die Worte lauten bei ihm: *Λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου — Τοῦτό ἐστεν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν.* — Was vorerst den Sinn des vielumstrittenen *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* betrifft, so sollte heute nicht mehr erinnert zu werden brauchen, dass das *ἐστι* blosse Copula ist, welche überdies in der hebräischen (aramäischen) Sprache, deren sich Jesus bediente, gar nicht ausgedrückt war. Solche Verbindung eines sinnlichen Subjekts mit einem geistlichen Prädikat kommt übrigens im Semitischen überhaupt, und in der Bibel insbesondere, öfter vor: Matth. 13, 37 sqq.; 1 Cor. 10, 4; Exod. 12, 11. — Die Erklärung „Dies bedeutet meinen Leib“ bleibt ohne Zweifel eben so hinter dem Sinne Jesu zurück, als die Erklärung „Dies ist der wesentliche Leib“ oder „Mein Leib ist in, mit und unter dem Brod“ entschieden über denselben hinausgeht. Symbol und Sache sind dem Orientalen viel unmittelbarer Eins als dem Occidentalen. — Die folgenden Worte *Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα τῆς διαθήκης*, wobei der Genitiv *διαθήκης* die Bestimmung anzeigt wie

in *βάπτισμα τῆς μετανοίας*, sind eine deutliche Anspielung auf Exod. 24, 8: „Und Mose nahm das Blut und sprengte es auf das Volk und sprach: Siehe, das ist das Blut des Bundes (דַּם הַבְּרִית, cf. auch Zach. 9, 11), welchen Jhvh schliesst mit euch über alle diese Gesetze.“ — Offenbar sollte nach dem Sinne Jesu ein neuer Bund geschlossen werden und Sein Blut, das vergossen werden sollte, die Besiegelung dieses Bundes sein. Dieses Blut wird ausgegossen *ὑπὲρ πολλῶν*, cf. Marc. 10, 45 Parall. (s. oben § 81). — Die diesen Einsetzungsworten zum Grunde liegende Idee wird verständlicher, wenn wir uns in die Situation versetzen: Seit geraumer Zeit war Jesus mit dem Gedanken an seinen bevorstehenden gewaltsamen Tod beschäftigt und Alles mahnte ihn an denselben. An diesem letzten Abend nun, den er mit seinen Jüngern zubrachte, wollte er ihnen ein Andenken hinterlassen, eine Stiftung, durch welche sie nach seinem Tode, und durch seinen Tod, mit Ihm verbunden bleiben sollten. Und da das Brechen des Brodes ihm das bevorstehende Brechen seines Leibes, und das Ausgiessen des rothen Weines das baldige Vergiessen seines Blutes vergegenwärtigte, so reichte er ihnen das Brot **als** seinen Leib, und den Wein **als** sein Blut dar, durch welches der neue Bund, der Bund der Aufopferung des Menschensohnes, besiegelt werden sollte.*) Also eine neue, unvergängliche Heilsverbindung wollte Er stiften, aber die Gründung einer „Kirche“ im eigentlichen Sinne des Wortes lag ihm ohne Zweifel fern, schon deshalb, weil er von der Nähe der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* überzeugt war (Matth. 10, 23; 16, 28).

ζ) Die Vollendung der Dinge.

Cf. **Fleck**, de regno divino liber exegetico historicus . . . p. 359 sqq.
Strauss, Leben Jesu, 1. Ausg., II, S. 341—355.
? Ueber Jesu Weissagungen vom Ende, in den Strassb. Beiträgen ed. Reuss und Cunitz, II, S. 83—93.
Holtzmann, die synoptischen Evangelien, S. 404—411.
Colani, Jesus-Christ et les croyances messianiques de son temps, S. 147 sqq.
Schenkel, Charakterbild Jesu, S. 280 sqq.
„ Christenthum und Kirche im Einklang mit der Culturentwicklung, Abth. II, S. 10—19 und 55—58.
Bleek, Erklärung der 3 ersten Evangelien, II, S. 349 sqq.

*) Es ist einleuchtend, dass für **uns** das Herrnmahl ein anderes sein muss als für Jesu unmittelbare Jünger, die den Herrn leibhaftig vor sich sahen und nach seinem Tode erst recht von dem Andenken an seine Person erfüllt waren. So berechtigt nun für die christliche Nachwelt die Mystik des Abendmahls ist, so unberechtigt ist die Eintragung dieser Mystik in die Exegese der Einsetzungsworte.

Meyer, Commentar über Matthäus, 5. Aufl., S. 511.
Dorner, de oratione Christi eschatologica.
R. Hofmann, die Wiederkunft Christi und das Zeichen des Menschensohnes im Himmel.
Weiffenbach, der Zukunftsgedanke Jesu.
Keim, Leben Jesu von Nazara, III, S. 190 sqq.
Hase, Geschichte Jesu nach akad. Vorlesungen. 1876. S. 537 sqq.
Wittichen, Art.: „Zukunft" in Schenkel's Bibellexikon.
„ das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung, S. 328 sqq.
Volkmar, Marcus und die Synopse der Evangelien, 1876, S. 538 sqq.

90. Eschatologische Reden Jesu sind uns von den Evangelisten mehrere überliefert, namentlich von Marc. Cap. 8, 38—9, 1 und c. 13; von Matth. c. 10, 18—42; 16, 27. 28; 24 und 25; von Luc. c. 12, 35—53; 17, 22—37; 21. — Parallel sind Matth. 10, l. c. mit mehreren Stellen bei Marc. 13 (9—13), Luc. 21 (12—17), Luc. 12, 11 sqq. und 51—53, auch Luc. 17, 33 sqq.; ferner Matth. 16, 27. 28 mit Marc. 8, 38—9, 1; endlich und hauptsächlich Marc. 13 = Matth. 24 = Luc. 21. — Die Rede Matthäus 10 ist an die Instruktionsrede angeknüpft und spricht von den Gefahren und Verfolgungen, denen sie als Sendboten ausgesetzt sein werden und von ihrer Flucht von einem Ort an den andern, der aber die Parusie des Menschensohnes ein Ende machen werde; ferner davon, wie sie sich unter jenen Drangsalen zu verhalten haben und wessen sie sich zu trösten haben werden, sodann von dem Geisteskampf, welcher selbst die innigsten Familienbande zerreissen und wo es darauf ankommen werde, das Band mit Christus allen irdischen Banden vorzuziehn. — Matthäus 16, 27. 28 folgt auf die durch die unzeitige Mahnung des Petrus motivirten Worte des Herrn: wer sein Jünger sein wolle, müsse sich selbst verläugnen, müsse sein Leben daranzu geben wissen, wenn er dasselbe gewinnen wolle, denn dem Gewinne des Lebens kommen alle sonstigen Gewinne und Schätze nicht gleich. Als Begründung folgt nun die bestimmte, mit Danielischen Worten verkündigte Prädiktion seiner Parusie, welche von mehreren der Anwesenden noch werde erlebt werden. — Die Rede Lucas 12, 35 sqq. schliesst sich an die Warnung vor dem Schätzesammeln und an die Ermahnung zum Vertrauen auf den Vater und Versorger im Himmel an, und ist eine Ermahnung zur Wachsamkeit und Bereitschaft auf das Kommen des Herrn; und wie nun Petrus fragt, ob diese Mahnung speziell an sie, die Zwölf, gerichtet oder allgemein gehalten sei (v. 41 sqq.), so wiederholt und verschärft Jesus die Mahnung zur Wachsamkeit, indem er — wohl im Hinblick auf die bevorzugten Zwölf — warnend sagt: Wem viel gegeben ist, von dem wird man viel fordern. Die Rede schliesst mit der Weissagung der feurigen Erregung der Gemüther und von der Spaltung in den

Familien, die eine Folge seiner Erscheinung sein werde (v. 49—53
Matth 10, 34 sq.). — Noch bestimmter eschatologisch ist die R
Lucas 17, 22 sqq., welche merkwürdiger Weise an die Worte J
angeschlossen ist: das Reich Gottes sei mitten unter ihnen. Er
auf die Frage der Pharisäer „Wann kommt das Reich Gottes“
widert: das Reich Gottes kommt nicht *μετὰ παρατηρήσεως*, d. h.
dass es beobachtet werden könnte, und nicht wird man sagen: s
hier, oder siehe dort! *ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*, d
das Reich Gottes ist in eurer Mitte.*) Scheinbar im Widersp
damit belehrt er nun seine Jünger über die kommende Katastro
Es werden Zeiten der Sehnsucht nach der Parusie für sie komm
da sollen sie sich nicht durch falsche Messias-Gerüchte bethören la
(v. 22. 23), denn als eine plötzliche und Alles erleuchtende Ersc
nung wird die Parusie eintreten (v. 24). Dieser herrlichen Erschein
des Menschensohnes muss aber sein Leiden und seine Verwer
vorhergehn (v. 25). Dann wird der Tag des Menschensohnes
Welt in ihrer Sicherheit unvermuthet und schrecklich überfallen
bis 30), so plötzlich, dass die ausser dem Hause Befindlichen n
einmal Zeit haben werden, zurückzukehren und ihre Habseligke
in Sicherheit zu bringen, wenn sie nicht Gefahr laufen wollen
Grunde zu gehn wie Loth's Weib (31—33). Diese Katastrophe
eine Scheidung sein und die Genossen als Angenommene und
lassene von einander trennen (v. 34. 35). Fragt man, wo diese Sc
dung vor sich gehen werde, so ist die Antwort: da, wo die Verwe
(die Corruption) offenbar geworden ist" (v. 37). — Die Haupt
aber ist Marcus 13; Matthäus 24 und Lucas 21. Nach Ma
welcher die Rede am treusten zu überliefern scheint, ist der Gedan
gang folgender: Die Jünger haben Jesum aufmerksam gemacht
die Prachtgebäude des Tempels, und am Oelberg angelangt befr
sie ihn, der eben die gänzliche Zerstörung desselben geweissagt
über den Zeitpunkt dieses Ereignisses. — Der Meister lässt d
Frage unbeantwortet, verweist die Frager aber um so ernstlicher
die kommenden Verführungen und Pseudomessiasse (v. 5. 6),
künftige Kriege und politische Umwälzungen (7. 8). Es werden Dr
sale über sie kommen: sie werden vor jüdische und heidnische Geri

---

*) [illegible] die Anmerkung zu § [illegible]. — Add. Plat. legg.: [illegible] 789: ἐντὸς
[illegible] — Freilich wird [illegible] R Ex. 26, 30. 2 Sam. 15, 31, w
[illegible] von den LXX mit [illegible] und [illegible] mit [illegible] übersetzt,
[illegible] Ex. [illegible]; Judd. [illegible] — Aber unmöglich ko
Jesus [illegible] die Pharisäer [illegible] sagen wollen: „Das Reich G
[illegible] in eurem Innern" —.

gestellt werden, und dieses wird geschehen, weil das Evangelium zuerst (vor der Parusie) allen Heidenvölkern verkündigt werden muss (9. 10). Und wenn ihr vor Gericht geführt werdet, so sorget nicht wie ihr euch verantworten wollet, denn es wird euch die Begeisterung zu Theil werden, die euch von selbst lehren wird, was ihr reden sollt (12). Vor jenen Verfolgungen wird meine Bekenner weder das Eltern- noch das Kindesverhältniss schützen, da thut Standhaftigkeit noth (13). — Noch einen höhern Grad wird aber die Drangsal erreichen, wenn der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte sein wird (cf. Dan. 9, 27; so Matth.); dann ist schleunige Flucht vonnöthen (14—16), aber wehe den Schwangern und Säugenden in dieser unerhörten Drangsal (17. 19)! denn wenn der Herr die Zeit dieser Drangsal in seinem Rathschluss nicht abgekürzt hätte, so würde kein Mensch gerettet (20). Hütet euch aber vor den Pseudomessiassen und Pseudopropheten (21—23)! — Der Parusie werden Revolutionen am Himmel vorangehn (24. 25). Dann wird der Menschensohn erscheinen mit Kraft und Herrlichkeit und seine Engel aussenden, zu sammeln die Auserwählten in aller Welt (26. 27). — Da nun dieses alles bevorsteht, so merkt auf die Zeichen der Zeit (28. 29), denn diese Generation wird nicht vergehn, bis dieses alles geschehen sein wird (30. 31). — Die Zeit aber, wann es geschieht, weiss Niemand als der Vater im Himmel (32); aber eben deswegen seid wachsam, damit der Herr, mag er früh oder spät kommen, euch nicht schlafend finde (33—36)." — An diese eschatologische Hauptrede knüpft Matthäus noch drei parabolische Reden, um zu zeigen, auf Was es am Tage der Parusie ankomme: nicht auf die Angehörigkeit an die auf den Herrn Wartenden, sondern auf die Wachsamkeit (25, 1—17); nicht auf die empfangenen Gaben, sondern auf die treue Verwendung derselben (14—30); nicht auf Nationalität (s. *πάντα τα ἔθνη*), sondern auf die barmherzige Liebesthat kommt es an, welche der Richter, der Menschensohn, lohnen, während er die Lieblosen bestrafen wird (31—46).

91. Wie verhalten sich nun die eschatologischen Reden zu einander und zur evangelischen Geschichte im Ganzen? — Vor allem wird die grosse synoptische Rede Marc. 13 Parall. festzuhalten sein, mit Ausnahme etwa von Marc. v. 11. 12 und 15. 16, welche Theile die andern Evangelisten an andern Orten bringen. Wie verhält es sich aber mit den beiden Reden Luc. 12, 35 sqq. und 17, 22 sqq., welche dem 3. Evangelisten eigenthümlich sind und welche er dem Reisebericht (der grossen Einschaltung) einverleibt hat?*) Es

*) Es ist hier nicht der Ort, die synoptische Frage in Bezug auf die eschatologischen Reden eingehend zu erörtern. Nur einige Andeutungen zur Orientirung konnten hier gegeben werden. Das Nähere s. bei Holtzmann (s. 200 sq.), Weizsäcker (S. 551 sq.) und Weiffenbach (S. 18 sq.; 193 sq.).

leidet wohl keinen Zweifel, dass Lucas manches in diesen Theil seine Geschichtserzählung verwoben hat, was er nicht anderswo unterzu bringen wusste, und dass er insbesondere in der Rede c. 17 Mehrere antizipirt hat, was die Andern in der eschatologischen Hauptred bringen. Was sodann die Rede Luc. 12 betrifft, so scheint diese z früh gesetzt zu sein, was von Matth. 10, 16 sqq. mit noch grössen Rechte zu sagen ist. — Näheres ist dem Inhalt dieser Reden z entnehmen: die Rede Marc. 13 Parall. spricht von den letzten Dinge im Zusammenhang mit dem Strafgericht über Jerusalem, ohne da Leiden Jesu zu berühren. Luc. 17 bespricht aber die Parusie, ohn der Zerstörung Jerusalems Erwähnung zu thun, aber mit Erwähnun seines Leidens, und eben so redet Luc. 12 von der Bereitschaft au das Kommen des Herrn und von grossen ethischen Bewegunge im Zusammenhang mit seiner Leidenstaufe, aber ohne spezielle E wähnung der Parusie selbst und ohne Erwähnung des Strafgericht über Jerusalem. Umgekehrt wird Matth. 10 die Parusie erwähn nicht aber Jesu Leiden, noch die Zerstörung Jerusalems. Es ste nun der Annahme nichts entgegen, dass Jesus mehrmals von d Vollendung der Dinge gesprochen habe, und zwar bald ohne, ba mit seinem Leiden, bald ohne, bald mit dem Strafgericht über Jer salem. Wir werden aber, ausgehend von Matth. 16, 21 sqq., nic irren, wenn wir annehmen, dass Jesus von den letzten Dingen i Zusammenhang mit seinem Leiden erst im letzten Stadium sein Lebens gesprochen habe, und von der Parusie nebst Allem was dar hängt, in Verbindung mit dem Strafgericht über Jerusalem erst, nac dem er den Unglauben und die Feindseligkeit der Hauptstadt selb erfahren (cf. Matth. 23, 34—39; coll. 24, 1. 2).

92. Die Zukunftsreden Jesu leiden jedoch an einer gross Schwierigkeit. Nicht darin besteht dieselbe, dass er solc Zukunftsreden überhaupt gehalten hat, denn damit schliesst er si einfach an die israelitische Prophetie und an die so vorherrschen teleologische Welt- und Geschichtsanschauung Israels an, wie es de einer der eigenthümlichsten Charakterzüge dieses Volkes ist, mit seine Denken und Fühlen auf die Zukunft gerichtet zu sein. Auch nic darin besteht die Schwierigkeit, dass er den Untergang Jerusale als unabwendbares göttliches Verhängniss vorhergesehen und überhau grosse, welterschütternde Ereignisse in nicht ferner Zukunft gesche hat, — noch weniger, dass er seinen Jüngern wiederholt und ernstli eingeschärft hat, wachsam und in Bereitschaft zu sein. Nicht einm das wird etwas befremdendes für uns haben, dass er von der Zuku hauptsächlich in Danielischen Bildern gesprochen und von dem „Komm des Menschensohnes in den Wolken des Himmels" (Dan. 7, 13) g

redet hat. Die eigentliche Schwierigkeit der eschatologischen Rede beginnt erst an dem Punkte, wo Jesus seine eigene Wiederkunft, und zwar als eine von seinen Zeitgenossen noch zu erlebende (Matth. 10, 23; Matth. 16, 28; 24, 34 = Marc. 13, 30) ankündigt. — Es scheint hier in der That nur die Alternative zu bleiben: Entweder hat Jesus dies wirklich gesagt: dann war er ein Schwärmer; oder wenn er dies nicht war, so kann er solches nicht gesagt haben! — Das Letztere ist denn auch von den meisten biblischen Theologen und Kritikern angenommen worden, namentlich dass diese Aussprüche nebst andern auf Rechnung der judenchristlichen Erwartung und Ueberlieferung zu setzen und ein Product der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts seien; so haben Schleiermacher (Leben Jesu), Bleek, Baur (Vorlesungen über neutestamentliche Theologie), Holtzmann (a. a. O.), Schenkel (a. a. O.), Colani, Hase, Meyer, auch Hausrath, Scholten (Das älteste Evangelium), Weiffenbach, Volkmar (a. a. O.) angenommen, jene Worte beruhen auf einem Missverständniss von Seiten der Jünger und Evangelisten. Am entschiedensten hat aber einerseits Ebrard (diputatio adversus erroneam nonnullorum opinionem ....) und andererseits Keim (Leben Jesu von Nazara, III, 192 sqq.) die betreffenden Worte Jesu abgesprochen. Man nimmt an: die grosse eschatologische Rede enthalte Fragmente einer kurz vor der Zerstörung Jerusalems entstandenen Apokalypse, oder es seien aus derselben einzelne Partien, wie Marc. 13, 7. 8; 14—20; 24—27; 30. 31 auszusondern; oder der Wiederkunftsgedanke sei an sich ächt, aber später mit apokalyptischen Zügen und Zeitangaben ausgeschmückt worden: Jesus habe nur von dem Kommen seines Reiches, von seiner fortdauernden Wirksamkeit in demselben als Herr und König gesprochen. — Dagegen haben Reuss, Renan, Hilgenfeld, Wittichen die Unwahrscheinlichkeit einer solchen Unterschiebung oder eines solchen Missverständnisses und beziehungsweise die Möglichkeit solcher Aeusserungen Jesu dargethan. In der That lassen sich folgende Instanzen gegen jene Ansicht, welche Jesum von einer durch die Geschichte widerlegten Prädiktion frei sprechen, geltend machen: 1) Es ist sehr schwierig, den bezüglichen Stellen, welche so gut beglaubigt sind als irgend welche andere, und welche noch mit andern und ähnlichen vermehrt werden könnten, wie Matth. 10, 32; Marc. 14, 25; Matth. 23, 39, kritisch oder exegetisch zu entfernen, weil bei der angenommenen Unächtheit dieser Stellen alle andern zweifelhaft würden. 2) In der apostolischen Zeit herrschte die Erwartung, dass das lebende Geschlecht die Parusie noch erleben werde, wofür sich Paulus auf ein Wort des Herrn berufen konnte: 1 Thess. 4, 15. 3) Es ist nicht wohl anzunehmen, dass die Prädiktionen der eschatologischen Reden ex

[illegible] dem Herrn in den Mund gelegt worden seien, denn weder is[t] der Tempel in der Weise zerstört worden, wie Matth. 24, 2 un[d] Marc. 13, 2 gesagt wird, noch treten in der Zeit von Jesu Hingan[g] bis auf Bar Kochba Pseudomessiasse auf (Matth. 24, 5; Marc. 13, 6 et Luc. 17, 23), noch weiss die Geschichte von Völkerkriegen, Erd[]beben u. dgl. aus jener Zeit (Matth. 24, 7; Marc. 13, 8). — Diese[r] letzte Grund fällt indessen theilweise hinweg, wenn angenommen wird, dass diese Apokalypse aus der Zeit des jüdischen Krieges herstamme. Immerhin bleiben 1 und 2 sehr schwer zu beseitigende Instanzen. Aber wie? müssen denn Jesu solche Irrthümer, welche wenigstens an Schwärmerei streifen, zugeschrieben werden? — Einigermassen erklärt, aber nicht gerechtfertigt wird die Sache durch die Hinweisung auf die Eigenthümlichkeit der Prophetie, ein Ereigniss als nahe zu schauen, welches erst in weiter Ferne liegt, vgl. die herrlichen Prädiktionen des babylonischen Jesajah mit der Erfüllung, und durch die Analogie der Zahlen-Apokalyptik, cf. Dan. 12, 2; cf. 25 sq.; 12, 11. 12; aber theils ist dieser Fall nicht ganz derselbe, theils ist es doch sehr schwierig, Jesu eine Art Weissagung zuzuschreiben, welche nur der Apokalyptik, d. h. einer ausgearteten Prophetie angehört. — Es will aber auch nicht gelingen, auf exegetischem Wege den Anstoss zu heben; denn wenn man auch γενεὰ αὕτη (Matth. 24, 34) bloss auf die Vor[]zeichen beziehen wollte, so würden doch immer die Worte Matth. 16, 28 übrig bleiben: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώ[]που ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. — freilich lauten die Worte be[i] Marc. (S. 38) 9, 1: ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει, und Luc. 9, 27 vollends: ἴδωσι τὴν βασιλείαν το[ῦ] θεοῦ. Aber es ist leichter anzunehmen, dass die Matthäus-Worte e[rst] [illegible] worden seien, als dass die Lucas-Worte in de[r] [illegible] die apokalyptische Fassung erhalten haben, die wir be[i] [illegible] gläuben wir, dass Jesus sich auf Grun[d] [illegible] Matthäus gibt, abe[r] [illegible] was Marcus und Lucas sagen. Solches dar[f] [illegible] denn es liegt in der Natur der semitische[n] [illegible] Bildern auszudrücken, un[d] [illegible] Jesus beliebt. — Dabe[i] [illegible] Evangeliste[n] [illegible] haben.

[illegible] zwar auch vo[n] [illegible] und wie [illegible] Bildern rede[t] [illegible] welche er fü[illegible]

die Vollendung der Dinge gebraucht, nicht das Apokalyptische, Erschütternde wie später. Es sind die Stellen Matth. 13, 39. 40 und 49. 50. Matth. 10, 10—42 fällt ohne Zweifel in eine spätere Zeit. — In jenen Gleichnissen ist die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* als eine Scheidung der Guten und Bösen dargestellt, welche der Menschensohn durch seine Engel vollziehen werde. Diese Scheidung findet nicht nur statt in Beziehung auf die Reichskinder und die Teufelskinder (Parabel vom Unkraut), sondern auch in Beziehung auf die Guten und Schlechten, welche mit dem Evangelium promiscue gewonnen werden (Parabel vom Fischernetz). Dem letztern Gleichniss zufolge werden thatsächlich die Guten und Schlechten in der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* geschieden, dem erstern zufolge s o l l die Scheidung erst in jenem Zeitpunkt vor sich gehn und durch die Engel vollzogen werden. Demnach unterscheidet sich der *αἴων οὗτος* und der *αἴων μέλλων* wie die Zeit, wo Gutes und Böses gemischt ist, und die Zeit der Entmischung und Sichtung. Cf. auch Luc. 6, 20—26. Da wird eine gänzliche Umkehr aller Zustände in Aussicht gestellt: die Armen werden reich, die Hungernden gesättigt, die Weinenden getröstet werden, wobei es sich jedoch von selbst versteht, dass jener Reichthum im Himmelreich, die Sättigung in himmlischen Gütern und der Trost im Geistigen bestehn wird. Dagegen werden die Reichen von dem *αἴων μέλλων* nichts Gutes zu erwarten haben, denn sie haben ihren Trost vorweg genommen (*ἀπέχουσι* cf. Matth. 6, 2. 5. 16 . . Zur Sache vgl. Luc. 16, 25: *ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου . . .*); die Gesättigten werden hungern (nicht in dem Sinne von v. 21 und Matth. 5, 6, sondern von Luc. 16, 24), die Lachenden werden weinen. — Hier schliesst sich die Erzählung Luc. 16, 19—31 an. Im Vorhergehenden ist nur v. 14, welcher eine Anknüpfung darbietet, und demnach wäre das Gleichniss an die Pharisäer — *τοὺς φιλαργύρους ὄντας* — gerichtet und schliesst sich demnach mittelbar an's vorige Gleichniss an: der *πλούσιος* ist das Gegentheil von denen, welche sich Freunde mit dem ungerechten Mammon erwerben, indem er nur an sich selbst denkt und nur die Gegenwart geniessen will. — Das Gleichniss will zeigen, wie der, welcher hier nur herrlich und in Freuden gelebt, jenseits nichts als Qual und peinliche Leere erfahren wird, während der Arme in Abraham's Schooss kommt und getröstet wird. Unter Abraham's Schooss = חיקו של אברהם haben wir nicht die himmlische Seligkeit, sondern den Ort des Trostes im Sch'ol zu verstehn, welcher demnach in einen Ort des Trostes und einen Ort der Qual getheilt ist (s. v. 23—25). Aber das Lehrhafte der Erzählung liegt nicht in diesen Vorstellungen vom Sch'ol, sondern in der Idee der Vergeltung (v. 25). Anstössig ist freilich, dass der Reiche bloss um seines Reichthums willen an den

Ort der Qual, und der Arme bloss um seiner Armuth willen in Abraham's Schooss kommt; aber das Verhältniss ist vielmehr dieses, dass für den Armen, der mit dem Wenigsten zufrieden wäre (v. 21), der Tod eo ipso ein Trost und eine Erlösung ist, für den Reichen aber, der nur herrlich und in Freuden lebt, der Tod nur schreckliche Leere und Oede bringen kann, cf. Marc. 9, 48 („der Wurm, der nicht stirbt"). — Der Anhang v. 27—31 hat eine antipharisäische Tendenz und will zeigen, dass, um dem Ort der Qual zu entgehn, μετάνοια erfordert werde, wozu es nicht des Wunders einer Todtenauferstehung bedürfe, sondern das Gesetz und die Propheten vollkommen hinreichend seien. — In der Parabel Luc. 16, 1—8 ist der Ort der Seligkeit als die αἰώνιαι σκηναί (v. 9), welche den Armen gehören (6, 20), dargestellt und als Mittel, um in dieselben zu gelangen, erscheint das Streben, sich die Armen zu Freunden zu machen. — Cf. auch die Aussprüche, welche sagen, dass man durch Wohlthätigkeit u. s. w. „einen Schatz im Himmel" erwerbe (Matth. 6, 19. 20; Luc. 12, 33. 34; cf. 21: εἰς θεὸν πλουτεῖν; insonderheit Matth. 19, 21 Parall.).

94. Die zuletzt angeführten Stellen handeln von den letzten Dingen des Einzelnen und setzen die Unsterblichkeit desselben voraus. Darüber war aber Jesus einmal ex officio sich auszusprechen veranlasst: Marc. 12, 18—27; Matth. 22, 23—33; Luc. 20, 27—39. Die Sadduzäer, welche die rabbinisch-pharisäische Tradition und mit ihr die Auferstehungslehre verwarfen, weil dieselbe in der alt-israelitischen Schrift nicht deutlich enthalten sei,*) legten Jesu einen fingirten Fall vor, der die Auferstehung ganz problematisch, ja als Absurdum hinstellen sollte, indem sie sich auf die Vorschrift der Levirats-Ehe (Deut. 25, 5. 6) beriefen. Jesus wirft ihnen als Antwort Unkenntniss der Schrift und der Kraft Gottes vor: der Kraft Gottes, sofern sie sich die Auferstehung allzu materiell vorstellen; im Auferstehungsleben finde kein Heirathen und keine Fortpflanzung statt, sondern ein geistiges, himmlisches Dasein statt; — Unkenntniss der Schrift, denn diese sage ausdrücklich (Exod. 3, 4): Ich bin der Gott Abraham's, der Gott Isaak's und der Gott Jakob's; dies setze aber voraus, dass diese Erzväter existiren und leben, denn Gott sei nicht der Nichtexistirenden, sondern der Lebenden Gott. — An dieser Antwort fällt zweierlei auf: 1) warum beruft sich Jesus auf eine so fern liegende Beweisstelle, da er doch an Jes. 26, 19; Ezech. 37,

*) Bekanntlich war dem alten Israel in der That der Glaube an die Unsterblichkeit fremd, cf. Jes. 38, 18. 19; Ps. 6, 6; 88, 11—13; Hiob 14, 7—12 al. wenigstens kann man im Sch'ol Gott nicht preisen.

1—14*) und Dan. 12, 2. 3 näher liegende gehabt hätte und Ahnungen des ewigen Lebens bereits Ps. 16, 10; 49, 16; 73, 25—28; Prov. 11, 7; 14, 27 hätte finden können; — 2) beweist Jesus nicht die Auferstehung des Leibes, sondern bloss die Unsterblichkeit, und zwar zunächst bloss die Unsterblichkeit der Erzväter. Aber was das Erste betrifft, so ist bei der Voraussetzung, dass Gott jene Worte wirklich gesprochen, die Stelle Ex. l. c. sehr sinnreich gewählt, denn was will er damit anderes darthun, als dass diejenigen, welche Gott angehören, eben deswegen ewig leben, mit andern Worten: dass die Gemeinschaft mit Gott die Unsterblichkeit ist (s. die oben angeführten Psalmstellen). — In Betreff des Andern, dass mit dieser Beweisstelle nicht die Auferstehung, sondern bloss die Unsterblichkeit, und zwar unmittelbar nur die der Patriarchen bewiesen wird, so wäre dies nur dann ein mangelhafter Beweis, wenn die Sadduzäer zwar die leibliche Auferstehung geläugnet, aber — gleich den Essäern, Platonikern und Stoikern — die Unsterblichkeit der Seelen geglaubt hätten. Jesus beweist nun zwar in unmittelbarer Weise nur die Unsterblichkeit der Erzväter, aber mittelbar auch die Unsterblichkeit aller mit Gott Verbundenen: „denn Ihm leben sie alle!“ fügt Lucas hinzu, d. h. in Beziehung auf Gott sind alle Abgeschiedenen nicht todt, sondern lebendig, wenn sie auch in Bezug auf die Menschen todt sind. Cf. 4 Macc. 16, 25: *οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθνήσκοντες ζῶσι τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβραὰμ, Ἰσαὰκ κ. Ἰακὼβ κ. πάντες οἱ πατριάρχαι.* — Weit häufiger und nachdrücklicher sind jedoch seine Aussprüche über die letzten Dinge des Volkes und der Welt überhaupt.

95. In welcher Verbindung denkt sich aber Jesus seine Parusie mit der Zerstörung Jerusalems? Damit befinden wir uns zugleich bei der beglaubigtsten Rede Marc. 13; Matth. 24; Luc. 21. — Dass Jesus die Zerstörung oder besser das Strafgericht über Jerusalem geweissagt hat, kann nicht in Zweifel gezogen werden, cf. ausser Marc. 13, 2; Matth. 24, 2 und Luc. 21, 6 auch Matth. 23, 38: *ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν* [*ἔρημος*],**) d. h. euer Haus (die Stadt Jerusalem) wird auch (ohne göttlichen Schutz) gelassen, so dass das Ende die Zerstörung (*ἐρήμωσις* Matth. 24, 15) ist. (Zu *ἀφίεσθαι* in malam part. cf. 24, 40. 41; Luc. 17, 34. 35. — Zur Sache cf. Joseph.

*) Jes. 26, 19 und vorzüglich Ezech. 37 ist zwar die Todtenauferstehung zunächst nur Bild der Wiederbelebung des theokratischen Volkes; aber woher das Bild und die Vorstellung? Cf. oben § 34.

**) *ἔρημος* c. ℵCDEFG al. It. Vulg. (Copt.) Sah. Syr. utr. Clem. Orig. Iren. Cypr. — Om. Lachm. (Tisch.) c. BL (Copt.), Orig.[1] — Cf. Luc. 13, 35, wo die Weglassung nicht nur von BL, sondern auch von ℵA und anderen c. 80 Unz. bezeugt ist. — Wenn *ἔρημος* unächt, so ist es eine sehr alte Interpretation.

Ant. XX, 8, 5 Ende, und B. J. VII, 1, 1.) So wie die prophetisch Weissagung überhaupt nicht ein isolirtes, rein supernaturales Vorher- sagen, sondern eine auf der göttlichen Teleologie beruhende Prolepsi der Ereignisse ist, so war von Seiten Jesu die Weissagung des Straf- gerichtes über die prophetenmörderische Stadt im Zusammenhang mi der göttlichen Teleologie. Die Zerstörung Jerusalems bildet eine Theil der *ὠδῖνες* (עֵת צָרָה = חבלי המשיח cf. oben § 41), cf. Marc. 13, 9 Matth. 24, 8; coll. Marc. l. c. v. 14; Matth. v. 15. Diese *ὠδῖνες* werde aber durchgehends in Bezug zu den Jüngern aufgefasst; sie bestehe hauptsächlich in Verführungen von Seiten falscher Propheten un falscher Messiasse: Marc. v. 5 sqq.; Matth. v. 4. — Falsche Prophete waren Simon der Magier (Act. 8, 9 sq.), Theudas (Act. 5, 36; Joseph Arch. XX, 5, 1), der ungerechte Aegypter (Act. 21, 38; Joseph. l. c 8, 6) und ein ungenannter unmittelbar vor der gänzlichen Zerstörun der Stadt (cf. Jos. B. J. VI, 5, 2). Pseudomessiasse sind vor Bar Kochba (885 U. C. = 132 p. Ch.) nicht nachzuweisen. Die Ide dieser dolores Messiae, welche ihren historischen Ursprung im B. Danie (cf. besonders 9, 24—27) hat, scheint aber Jesu nicht bloss auf tra ditionellem Wege, sondern auf dem Wege prophetischer Anschauun der jüdischen Dinge (Matth. 23, 35—39; 24, 28) zum Bewusstsei gekommen zu sein, wie sie dann — nicht nach dem Buchstaben, abe der Sache nach — durch den Erfolg bestätigt worden ist, cf. Joseph b. j. V und VI. — Das andere Moment der *ὠδῖνες* sind die Be drückungen und Verfolgungen, auf welche die Jünger nachdrücklic (Marc. l. c. v. 9—13 Parall.) und wiederholt (cf. Matth. 10, 16 sqq. vorbereitet werden. Sie werden vor jüdische und heidnische Gericht geführt und wegen ihres Messias-Bekenntnisses zur Verantwortun gezogen werden; da sollen sie aber nicht auf studirte Vertheidigun denken, sondern sich einfach verantworten, wie der Geist des Glauben muthes es ihnen eingeben wird. Auf Glaubensmuth und Standhaftig keit wird es ankommen (Marc. v. 13; Matth. v. 13; cf. 10, 22). Diese Schicksal seiner Jünger konnte der Meister als die Consequenz de seinigen voraussehn (Matth. 10, 24. 25). „Aber nicht nur Verantwor tung und Versuchung zur Verläugnung wartet eurer, sondern eilig Flucht, welche zur Zeit des Verhängnisses Jerusalems, wenn da *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* an heiliger Stätte (Matth. l. c. 15 = Dan. 9, 27 geschaut wird, über euch kommt" (Marc. l. c. 14—20 Parall.). C was Euseb. h. e. III, 5 von der Flucht nach Pella erzählt. — Hat de 1. Theil der prophetischen Rede von den doloribus Messiae gehandel so spricht nun der 2. Theil von der Parusie selbst und den si begleitenden Zeichen (... *μετὰ τὴν θλῖψιν* Marc. v. 24; Matth. v. 29) Marc. l. c. 24—27; Matth. 29—31; cf. Luc. l. c. 25—28. — Auf Ver

finsterungen der Sonne und des Mondes und andere Himmelsereignisse wird „das Zeichen des Menschensohnes am Himmel“ erscheinen (so Matthäus; Marcus nur „dann werden sie schauen den Menschensohn“ = Lucas), kommend auf den Wolken des Himmels mit grosser Kraft und Herrlichkeit.“ Diese dem Daniel nachgebildeten Worte sind weder dogmatisch zu urgiren, noch in die Prosa des physikalisch Möglichen zu übersetzen, sondern in ihrer apokalyptischen Bildersprache zu belassen (cf. oben § 92 Ende). Ebenso auch das folgende: „und Er wird seine Engel senden (Matth.: „mit grossem Trompetenschall“) und versammeln seine Auserwählten von den vier Winden (Weltgegenden) bis an das Ende des Himmels.“ — Wir bemerken, dass sich die Schilderung der *ὠδῖνες* in der Form sehr von derjenigen der Parusie unterscheidet: j e n e in der Form geschichtlicher Wirklichkeit oder wenigstens Möglichkeit, d i e s e in der Form prophetischer Bildersprache; denn jene gehören dem *αἴων οὗτος*, diese gehört dem *αἴων μέλλων* an und ist die Eröffnung desselben. Dabei ist gar nicht zu läugnen, dass Jesus — wie alle seine Zeitgenossen — sich die kommende Heilszeit ganz supernatural gedacht und die geocentrische Weltanschauung derselben getheilt hat. Dieser theoretische Irrthum thut aber der Wahrheit seines r e l i g i ö s e n Bewusstseins um so weniger Eintrag, je entschiedener dasselbe seinen Schwerpunkt im ethisch-religiösen ,nicht im theoretischen Element hatte. — Für u n s e r Bewusstsein wird sich die Apokalypsis seiner Parusie auf die Idee der siegreichen Offenbarung des Menschensohnes als einer richtenden und erlösenden reduziren.

96. Alle diese Eröffnungen haben eine e t h i s c h e T e n d e n z. Sie sollen nicht der Neugierde dienen; der deutliche Beweis dafür ist, dass Jesus die Frage der Jünger, wann das geweissagte Gericht über Jerusalem (Matthäus: „und die Parusie“) kommen werde, gar nicht beantwortet, sondern seine Rede mit den Worten beginnt: *Βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ* — und dass er allen apokalyptischen Berechnungen den Mund stopft mit der Versicherung: *Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ ἄγγελος ἐν οὐρανῷ* (Marc. *οὐδὲ ὁ υἱός*), *εἰ μὴ ὁ πατήρ* (Marc. l. c. v. 32; Matth v. 36). Dessen ungeachtet ermahnt er seine Jünger durch ein Gleichniss, auf die Zeichen der Zeit zu merken (Marc. l. c. 28. 29; Matth. v. 32) und versichert sie, dass diese Generation nicht vorüber gehn werde, bis alles Gesagte werde geschehen sein (Marc. v. 30; Matth. v. 34). Sowohl das Eine als das Andere dient zur Motivirung der Mahnung: *γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται* (Marc. v. 33; Matth. 42; anders Luc. v. 36). — Am nachdrücklichsten wird nach Matth. die Wachsamkeit anbefohlen, denn ausser dem Gleichnisse von dem Knecht, der

seinen heimkehrenden Herrn erwartet, bringt er auch dasjenige von den zehn Jungfrauen, welche den Bräutigam erwarten. In beiden Parabeln wird vorausgesetzt, dass die Angehörigen des Herrn die Parusie desselben erwarten; in beiden aber wird gezeigt, dass das Erwarten im Allgemeinen nicht hinreiche, sondern dass es gelte zu wachen und bereit zu sein. Obige Mahnung zur Wachsamkeit wird zunächst durch ein Argum. a minori ad majus begründet: „Wenn der Hausherr wüsste, in welchem Theile der Nacht der Dieb komme, so würde er wachen...“; um so mehr müsst ihr wachen, weil ihr die Zeit der Katastrophe nicht wisset. Die Parabel vom wartenden Knecht lehrt sodann, wie wichtig es sei, wachend und bereit erfunden zu werden, wenn der Herr kommt. Nach Matthäus ist sowohl das Gleichniss vom wartenden Knecht (v. 48—51) als dasjenige von den zehn Jungfrauen gegen diejenigen gerichtet, welche durch das lange Ausbleiben (χρονίζειν 24, 48; 25, 5) des Herrn sich in fleischliche Sicherheit einwiegen lassen,*) mit dem Unterschied jedoch, dass der wartende Knecht seine fleischliche Sicherheit durch ein ungebührliches Betragen, die thörichten Jungfrauen aber durch Unterlassung der nöthigen Vorsorge beweisen. Das letztere Gleichniss setzt voraus, dass bei dem langen Zögern der Parusie eine allgemeine Mattigkeit eintrete, und lehrt, dass es eben deshalb um so nöthiger sei, sich bei Zeiten vorzusehn und mit dem Oel der Beständigkeit versehn zu sein, ehe es zu spät sei. — Alles dieses setzt das Nahen der Parusie voraus und schärft die Wachsamkeit ein als diejenige Gemüthsverfassung, auf die Alles ankomme. — Bei Matthäus hat auch die Parabel von den anvertrauten Pfunden eine eschatologische Tendenz und lehrt, dass es an dem Tag des Herrn nicht darauf ankomme, wie viel Einer empfangen, sondern wie er es angewendet habe, da der wiederkommende Herr über die Anwendung des Anvertrauten Rechenschaft fordere. — Die Gleichnissrede vom Endgericht (Matth. 25, 31—46) endlich lässt Alles auf die barmherzige Liebe ankommen, wobei die „Schafe“ sich des Guten, das sie gethan, eben so wenig bewusst sein werden, als die „Böcke“ des Guten, das sie unterlassen haben. — Fassen wir die ethischen Momente der eschatologischen Reden Jesu zusammen, so ist die Zeit der ὠδῖνες die beständige Aufforderung zur ὑπομονή (Marc. l. c. v. 13; Matth. l. c. v. 13, cf. 10, 22), zum glaubensmuthigen Bekenntniss (Matth. 10, 32. 33; Marc. 8, 38) und zur weltentsagenden Hingebung (Marc. 13, 15. 16; Matth. 24, 17. 18; Luc. 17, 27—32). Die Erwartung des Tages der Parusie insbesondere aber erfordert

*) Diese Züge von dem χρονίζειν des erwarteten Herrn, welche bei Marcus fehlen, scheinen ex eventu in die Reden Jesu hineingekommen zu sein.

hauptsächlich Wachsamkeit (Marc. 13, 33—37; Matth. 24, 42—51 und 25, 1—13). — Im Allgemeinen aber kommt es auf Treue im Kleinen (Matth. 24, 14—30; Luc. 19, 11—27; 16, 10 sqq.) und auf barmherzige Liebe an, denn was den Kleinsten gethan wird, das wird dem Herrn gethan (Matth. 25, 31—46, cf. 18, 5 al.). Ueberhaupt hat die Ethik Jesu überwiegend die Richtung auf die Zukunft — eine Richtung, welche die Seele des Zusammenhanges ist zwischen Jhvh und Israel. Dies ist die ethische Tendenz seiner Eschatologie.

4) Verhältniss Jesu zum Judenthum.

α) In Beziehung auf das Gesetz.

97. Es tritt uns hier sogleich die Lebensfrage entgegen: Ist Jesus bloss der Conservator des Judenthums gewesen oder ist durch ihn ein Neues in die Welt gekommen? — Im ersten Falle ist die heut zu Tage so beliebte Consequenz unvermeidlich, dass nicht Jesus, sondern Paulus der Stifter des Christenthums sei. In der That scheint die Hauptstelle Matth. 5, 17—19 uns dieses Resultat aufzunöthigen. Um so unumgänglicher ist eine eingehende Erklärung derselben.*) Sie lautet: *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κυραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται. ὃς ἂν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὃς δὲ ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.* Da erhebt sich die erste Frage: zu wem ist das *μὴ νομίσητε* (cf. 10, 34) gesagt? Nach Matth. v. 1 und 2 offenbar an die Jünger, was um so gewisser ist, als der Evangelist die Bergpredigt als ein einheitliches Ganzes betrachtet wissen will, cf. 7, 28. Aber hatten die Jünger diese hier bekämpfte Meinung? Konnten sie sie haben? Die allgemein jüdische Meinung war ja, dass der Messias zwar ein neues Gesetz bringen werde, aber keineswegs zum Nachtheil des Mosaischen Gesetzes, cf. Lightf. ad h. l. Hingegen als Tadel oder Vorwurf konnten die Pharisäer und Schriftgelehrten

*) Cf. Harnack, Jesus der Christ oder die Erfüllung des Alttestamentlichen Gesetzes ... — Bleek, in „Theol. Studien und Kritiken", 1853, IV. — E. J. Meyer, über das Verhältniss Jesu und seiner Jünger zum Alttestamentlichen Gesetz. — Ritschl, die Entstehung der Altkatholischen Kirche, 2. Aufl., S. 35 sqq. — B. Weiss, die Gesetzesauslegung Christi in der Bergpredigt. — H. Bassermann, de loco Matth. 5, 17—20; 1876.

dieses von Jesu sagen, auf Grund von Matth. 12, 1 sqq.; 9 sqq.; 15, 2 sqq. etc. Aber weder sind die Worte an die Pharisäer und Schriftgelehrten gerichtet, noch lagen (wenigstens nach Matthäus) solche Fälle schon vor; wir müssten denn annehmen, dass dieses Wort viel später gesprochen (cf. Luc. 16, 17) und — wenn an die Jünger gerichtet — einer Meinung derselben habe vorbeugen sollen, welche ihnen von den Pharisäern mitgetheilt worden sein konnte. Es ist aber auch möglich, dass die Jünger selbst, von der Last des Gesetzes bedrückt (cf. 23, 4; cf. 11, 28), von ihrem Meister in dieser Beziehung eine Erleichterung erwarteten und dass er dieser Erwartung entgegentreten will; doch stimmt dieses nicht mit Matth. 11, 28 sq. überein. Immerhin wird zugegeben werden müssen, dass diese Worte, wie manche andere in der Bergpredigt, weit später gesprochen und jene Meinung von den Jüngern erst auf Grund gewisser Handlungsweisen ihres Meisters angenommen werden konnte. — Welche Meinung? Dass er gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen! Unter „Gesetz und Propheten" wurde von den Juden bekanntlich das Alte Testament verstanden. Aber es heisst hier nicht ... *καὶ τοὺς προφ* (wie 7, 12; 22, 40), sondern *ἢ τοὺς προφ.*, d. h. dass ich gekommen sei, das Gesetz aufzulösen oder dass ich gekommen sei, die Propheten aufzulösen (cf. Act. 1, 7; Joh. 4, 27). Unter dem *νόμος* ist nicht etwa nur das Sittengesetz, sondern das Mosaische Gesetz im Ganzen zu verstehn, dessen wesentlichste Bestandtheile allerdings die Sittengebote sind (v. 21—48; 7, 12; 22, 37—39). Die Propheten sind hier nicht sowohl erwähnt als Weissager — was aus dem *ἢ* mit Unrecht gefolgert wird —, sondern als Lehrer der *δικαιοσύνη* (s. v. 20, auch 7, 12 und 22 l. c.). — Das Wort *καταλῦσαι* heisst — wenn von Gesetz, Instituten u. dgl. die Rede ist — abrogiren, ihre Verbindlichkeit aufheben (cf. 2 Macc. 2, 22; Xenoph. Mem. IV, 4, 14, al.) Nach diesem negativen wird nun der positive Satz aufgestellt: *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι.* Es kann fraglich sein, ob hier *τὸν νόμον ἢ τοὺς προφ.* zu ergänzen sei oder nicht. Im letztern Fall ist der Sinn: „Ich bin überhaupt nicht gekommen zum Abrogiren, sondern zum Aufbauen." Diese Verallgemeinerung giebt zwar einen guten Gedanken, passt aber weniger zum folgenden. Eine Hauptfrage ist aber, wie das *πληρῶσαι* zu verstehn sei. *Πληροῦν τὸν νόμον* heisst Rom. 13, 8—10: das Gesetz mit der That erfüllen. Demnach würde Jesus sagen: Er sei gekommen, um das Gesetz durch die That der Liebe (durch diese Obedientia activa) zu erfüllen. Dieser Auffassung widerstreitet aber die Gesetzesauslegung v. 21—48, welche ohne Zweifel eben diese *πλήρωσις* aufzeigen will. Daher heisst hier *πληρῶσαι* „vollkommen machen nach seinem Inhalt = den rechten Kern und Ver-

stand zeigen" (so schon Luth.), cf. πληροῦν ... εὐδοκίαν (2 Th. 1, 11), τὴν χαρὰν (Phil. 2, 2), τὴν ὑπακοὴν (2 Cor. 10, 6), coll. τελειόω 2 Cor 12, 9; Jac. 2, 22; 1 Joh. 4, 18. In der That hat Jesus durch seine Gesetzesauslegung (v. 21 sqq., auch 19, 8) das Gesetz in seinem vollen Sinn und Gehalt aufgezeigt. — Auch die Propheten ist Jesus zu erfüllen gekommen, und da hier dieselben nicht als Weissager, sondern als Lehrer der Gerechtigkeit angeführt sind, so kann die πλήρωσις τῶν προφ. nicht die Erfüllung der Weissagungen — trotz ὅπως πληρωθῇ —, sondern nur die Erfüllung, Vollständigmachung der von den Propheten gelehrten und geforderten δικαιοσύνη bedeuten. — Mit diesen Worten ist sowohl die Einheit als der Unterschied zwischen Jesu und dem Alten Testament bezeichnet. — Die sachliche Schwierigkeit befindet sich aber in v. 18: „Denn fürwahr sage ich euch, bis der Himmel und die Erde vorübergegangen sein wird, wird Ein Jota oder Ein Strichlein (μία κεραῖα, eigentlich: Ein Hörnchen, Häkchen) nicht vorübergehn von dem Gesetz, bis Alles geschehen sein wird." — Der Vers enthält jedenfalls eine concrete Bestätigung von v. 17. Befremdend ist aber in hohem Grade, dass nicht nur dem Gesetzesinhalt, sondern selbst dem Gesetzesbuchstaben bis ins Kleinste hinein ewige Gültigkeit zukommen soll! Rabbinische Lehre war dies freilich, s. Beispiele bei Lightf., p. 258. Aber wie kann Jesus das sagen, der so oft gegen den Buchstaben des Sabbathsgesetzes verstossen und erklärt hat, der Menschensohn sei ein Herr über den Sabbath (12, 8 Parr.), der das ganze Gesetz und die Propheten in eine Summe gebracht (22, 37—40) und damit faktisch den Gesetzesbuchstaben aufgehoben, der die Ehescheidungs-Verordnung Deut. 24, 1 für eine blosse Accommodation des Gesetzgebers erklärt (19, 8 Parall.) und sogar in der folgenden Gesetzesauslegung über den Gesetzesbuchstaben entschieden hinausgegangen ist, s. vorzüglich Exod. 21, 24 vgl. mit Matth. 5, 38—42! Der Widerspruch ist nicht anders zu lösen als durch Beachtung der semitischen Sprechweise, welche gewisse Wahrheiten in spezielle, proverbiell gemeinte Formen kleidet, wie gerade v. 39 sq., welche auch nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Sinn zu verstehn ist, ferner Matth. 5, 28—30; 19, 24. Cf. Prov. 24, 30. 31; 28, 1. — Was hier in auffallend concreter Form gesagt ist, heisst im Grunde nichts anderes als „Auch nicht der geringste Theil vom Gesetz wird vergehn". Er wird nicht vergehn, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς κ. ἡ γῆ, d. h. so lange diese Welt besteht. Es war zwar allgemein angenommen, dass „Himmel und Erde" vergehen werden, cf. Ps. 102, 27; Jes. 65, 17; Matth. 24, 35; Apoc. 21, 1. Aber es heisst nicht: wenn Himmel und Erde vergangen sein werden, d. h. im αἰὼν μέλλων, werde das Gesetz keine Geltung mehr haben, denn ἕως

zeigt hier den inclusiven terminus ad quem an, wie Matth. 26, 36; Luc. 24, 49; Luc. 12, 59; und d. Aorist. 2 Conj. ist = Fut. exact. — Zur Sache vgl. Matth. 24, 35; ähnlich Jerem. 31, 37. — Wie verhält sich nun aber das ἕως ἂν πάντα γένηται zu dem ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανός ...? Nicht coordinirt, sondern subordinirt: „so lange die Welt besteht, wozu auch Alles gehört, was nach dem Gesetz geschehen soll, wird nicht der geringste Theil des Gesetzes vergehn." Jedenfalls hat sich Jesus hier ganz übereinstimmend nicht nur mit dem Alten Testament, sondern mit dem nachexilischen, scripturarischen Judenthum ausgesprochen. — V. 19 enthält eine Folgerung aus dem Vorhergehenden, welche die Jünger in ihrer nachherigen Eigenschaft als Apostel angeht: „Wer nur irgend dieser geringsten Gebote eines ungültig macht und die Leute also lehrt, der wird der Geringste heissen im Himmelreich ...." Λύειν ist nicht verschieden von καταλύειν, v. 17, und die ἐντολαὶ ἐλάχισται beziehen sich auf den Ausdruck ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία. — Demjenigen Verkündiger des Himmelreichs, welcher also thut, wird die Angehörigkeit an das Himmelreich nicht abgesprochen, wohl aber die niedrigste Stufe in demselben angewiesen, während demjenigen, der das Gesetz bis auf die kleinsten Gebote hält und lehrt, die höchste Stufe zuerkannt wird.

„Hat aber Jesus diese Worte wirklich gesprochen?" — Ein Zweifel kann sich namentlich gegen die Aechtheit von v. 18 und 19 erheben; denn v. 20 (mit γάρ) schliesst sich weit besser an v. 17 als an v. 18 und 19 an, da die δικαιοσύνη der Pharisäer und Schriftgelehrten, welche als die schlechte bezeichnet wird, gerade in der strikten Beobachtung und Einschärfung auch der kleinsten Gebote bestand. Doch ist gerade v. 18 von dem Pauliner Lukas bezeugt (16, 17: εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου κεραίαν μίαν πεσεῖν — wogegen freilich Marcion statt τοῦ νόμου — τῶν λόγων μου las), was auf eine ziemlich feste Tradition hindeutet. — Dagegen liegt es sehr nahe, in v. 19 eine polemische Bemerkung gegen Paulus nebst Bevorzugung der Judenapostel zu erkennen; wenigstens war das λύειν τὰς ἐντολὰς τὰς ἐλαχίστας (wie Speiseverbote u. dgl.) und διδάσκειν οὕτω τοὺς ἀνθρ. gerade das, was dem Paulus von den Judaisten vorgeworfen wurde. Demnach hätten wir wenigstens v. 19 Jesu abzusprechen. Dagegen wird wenigstens v. 17 (wenn v. 18, dann eher in der Fassung des Lucas) festzuhalten sein. Dies ist übrigens die einzige Stelle, in welcher sich Jesus im Einklang mit dem gesetzeseifrigen und scripturarischen Judenthum zu befinden scheint.

98. In Hinsicht auf die übrigen Gesetzesstellen können wir uns kürzer fassen. — Was vorerst die Gesetzesauslegung v. 21—48

betrifft, gegen welche kein vernünftiger kritischer Zweifel aufkommen kann, so ist vor allem zu bemerken, dass Jesus mit einer Ausnahme lauter Sittengebote hervorhebt und — obgleich er v. 23 den Opfercultus als fortbestehend voraussetzt — demselben doch das Sittengebot der Versöhnlichkeit voranstellt. Bei allen pentateuchischen Geboten wird nicht etwa nur der Rabbinische Zusatz beseitigt, wie v. 43, sondern geradezu über den Wortsinn der Schrift hinausgegangen und in dem Gebot der Feindesliebe ein Grundsatz aufgestellt, der dem Alterthum nahezu fremd war.*) — Wenn er Matth. 15, 3 sqq. dem jüdischen Reinigungsgesetz das Gottesgebot, und der casuistischen und ceremonialistischen Umgehung eines Gottesgebotes dieses selbst entgegenstellt, so befindet er sich damit im Gegensatz mit dem Pharisaismus, aber in Uebereinstimmung mit dem Alten Testament. — In seiner Beantwortung der Ehescheidungsfrage (Matth. 19, 1 sqq.; cf. 5, 31 sqq.) geht er noch weiter, erklärt die Verordnung Deut. 24, 1 für eine blosse Anbequemung an die Herzenshärtigkeit der Menschen und geht auf das ursprüngliche Verhältniss zwischen Mann und Frau zurück (Gen. 2, 24), aus welchem er dann die Unauflöslichkeit der Ehe ableitet. Damit stellt er sich nicht nur über die pharisäische Satzung, sondern überhaupt über den Nomismus des Judenthums. Indem er endlich „Gesetz und Propheten" auf die Summe der Liebe Gottes und des Nächsten (Matth. 22, 37—40 Parall.) reduzirt, so geht er wenigstens mit der erstern nicht über den Standpunkt des aufgeklärtern Judenthums hinaus, setzt aber die Liebe des Nächsten der Liebe Gottes als ebenbürtig zur Seite, was dem jüdischen Ceremonialismus straks widerspricht, wie denn überhaupt in der Aufstellung einer Quintessenz aller Gebote ein entschiedenes Hinausgehn über alle Grammatolatrie und über allen pseudoreligiösen Positivismus enthalten ist. Nicht zu übersehen ist endlich die Betonung der Hoseas-Stelle (6, 6; cf. Matth. 9, 13 und 12, 7), womit der Ceremonialdienst zwar nicht verworfen, jedoch demselben seine untergeordnete Stellung angewiesen ist.

99. Es ist aber noch näher zuzusehn, wie sich Jesus zum jüdischen Ceremonial-Gesetz und Cultus verhält. — Das Fortbestehn des Opfercultus setzt er Matth. 5, 23 voraus, ohne demselben irgend eine Verbindlichkeit zuzuschreiben (ἐὰν . . προσφέρῃς). An den Sabbathen wohnt er dem Synagogencultus bei (Marc. 1, 21; Luc. 4, 16; 6, 6; 13, 10), erregt aber durch seine gesetzesfreie Beobachtung des Sabbaths den Anstoss der Pharisäer, denn er lässt seine Jünger

*) Ganz unbekannt war sie den Alten nicht, cf. einerseits 2 Sam. 24, 5—8; Prov. 25, 21, — andererseits Pind. Pyth. IX, 95 sq.; Diog. Laërt. I, 78.

am Sabbath Aehren abzupfen und mit den Händen zerreiben und rechtfertigt sie gegen die pharisäischen Vorwürfe (Marc. 2, 23 sqq. Parall.), er heilt am Sabbath auch in Fällen, wo kein periculum in mora ist (Luc. 6, 6 sqq.: 13, 11 sqq.: 14, 2 sqq. etc.), ganz entgegen der jüdischen Sitte und Satzung, nach welcher am Sabbath nicht einmal ein Beinbruch eingerichtet werden sollte. Dagegen richtet er sich bei Heilung von Aussätzigen nach den Vorschriften Levit. 13 und 14 (Matth. 8, 4: Luc. 17, 14), ja in seiner Strafrede gegen die Pharisäer (Matth. 23) sagt er bei Gelegenheit der Verzehntung der Küchenkräuter u. s. w.: „Dieses sollte man thun und jenes (das Gericht, die Barmherzigkeit und die Treue) nicht lassen“ (v. 23), und seinen Jüngern sagt er, während er sie vor den Pharisäern warnt: „Alles was sie euch sagen, das thut und beobachtet, aber nach ihren Werken sollt ihr nicht thun“ (v. 3). Dass ihm aber die ethischen Fundamentalgebote erhaben über die Ceremonialgebote gehen, ist aus dem in Paragraph [illegible] Gesagten klar, und wenn vollends das Ceremonialgebot über das ethische Gottesgebot gesetzt wird, da treffen seine strafenden Worte nicht aus (Matth. 15, 3 sqq.: Luc. 11, 39 sqq.). — Die Juden hatten aber auch gewisse [illegible], welche zwar im Pentateuch nicht vorgeschrieben waren, aber durch hundertjährige Beobachtung [illegible] Gesetzeskraft erlangt hatten. Wie verhielt sich Jesus zu denselben? Wir haben schon früher (§ 5) gesehen, wie Jesus nicht nur die Sammlung und Lebensweise seiner Jünger als Nichtfastende [illegible] Lebensweise der asketischen Johannesjünger [illegible] Stiftung und Lebensordnung [illegible] unterschieden hat (Matth. 9, 14—17; Marc. 2, 18—22; Luc. 5, 33—39). Nirgends hat Jesus seine Sache von der alten Ordnung der Dinge so scharf unterschieden, wie in den Gleichnissen vom neuen [illegible] und vom neuen Wein. Es scheint dieses einen vollkommenen [illegible] gegen Matth. 5, 17 zu bilden. Denselben Unterschied [illegible] dem asketischen Täufer und sich, dem Nicht-Asketen, macht [illegible] Matth. [illegible] In diesen Stellen bespricht [illegible] das Fasten und [illegible] [illegible] Verhältniss zum Täufer (Matth. [illegible]) [illegible] Frömmigkeit [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible] Paul

sie einnahm, ist keine Rede —, im Gegentheil betrachtet er seine auf die Gesinnung zurückgeführte Auffassung des Gesetzes als dessen wahre Erfüllung, und dagegen die äusserliche, buchstäbliche und casuistische Gesetzesbeobachtung der Pharisäer als Nicht-Erfüllung. Zwischen Sittengesetz und Ceremonialgesetz unterscheidet er nicht, betrachtet dieses vielmehr als fortbestehend, beobachtet es auch wohl selbst, aber in freier Weise und zieht im Collisionsfall den ethischen Gehalt des Gesetzes der ceremoniellen Form unbedingt vor.

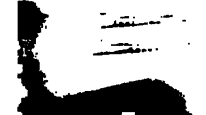
β) Jesu Verhältniss zur Theokratie.

100. Die Frage ist nicht, ob Jesus überhaupt eine Gottesherrschaft gewollt oder nicht, denn „das Himmelreich", das er predigte und gründete, war eine Gottesherrschaft. Am wenigsten darf man den modernen Begriff von „Einheit oder Trennung von Kirche und Staat" hier in Anwendung bringen. Die Frage ist vielmehr, ob er, wie die Juden, das Reich Gottes und das jüdische Volk identificirt habe oder nicht, mit andern Worten, ob seine Idee des Reiches Gottes partikularistisch oder universalistisch gewesen sei. — Die Parabeln vom Reiche Gottes (Matth. 13; Marc. 4; Luc. 8) berücksichtigen dieses Verhältniss nicht näher. Dagegen leidet es gar keinen Zweifel, dass Jesus mit der Zwölfzahl der Jünger auf die zwölf Stämme Israels Rücksicht genommen, was (Matthäus 19, 28) sogar ausdrücklich ausgesprochen wird. — Wenn wir Jesu Verbot an die Jünger, in die samaritanischen Städte und in die heidnischen Flecken zu gehn (Matth. 10, 5. 6) für ächt halten dürfen,*) was angesichts der Stelle 15, 24 kaum zu bezweifeln ist, so beurkundet der Meister hier ganz die partikularistische Anschauung seines Volkes. Noch bestimmter — und wir möchten sagen: anstössiger — tritt der Partikularismus Jesu in der bekannten Begegnung mit der Syrophönizierin hervor: Matth. 15, 21—28; Marc. 7, 24—30. Die Erklärungen, wodurch man den Anstoss hat beseitigen wollen, sind exegetisch aufgedrungen und wir müssen uns in den klaren Sinn der Worte Jesu fügen, dass er die Heiden *κυνάρια* nennt, wie die Juden pflegten (cf. z. B. Midrasch Tillin f. 6. 3), und dass er sich weigert, der Heidin zu willfahren, weil Er nur zu den verlornen Schafen Israels gesendet sei." — Wenn er aber sich mit Heiden gar nicht einlassen wollte,

---

*) Das palästinensische Matthäus-Evangelium enthält freilich die stärksten partikularistischen Stellen: Matth. 10, 5. 6; 15, 24. 26; 19. 28; cf. 5, 18 sq., — aber daneben auch entschieden universalistische Aussprüche: 8, 10—12; 20, 1 bis 16; 28, 19.

am Sabbath Aehren abzupfen und
rechtfertigt sie gegen die pharisä
Parall.); er heilt am Sabbath au
mora ist (Luc. 6, 6 sqq.; 13, 1
der jüdischen Sitte und Satzun
mal ein Beinbruch eingericht
bei Heilung von Aussätzige
(Matth. 8, 4; Luc. 17, 14).
(Matth. 23) sagt er bei
kräuter u. a.: „Dieses
Barmherzigkeit und d
sagt er, während er
sagen, das thut
nicht thun" (v. 3)
entschieden über
graph 98 Ges
über das ethi
Worte nicht
hatten ab
nicht vo
gleich
dens"
nur
un
J.



...he ich einen so grossen Glauben gefunden!" was be-
der Glaube des Hauptmanns etwas unerwartetes war
vielmehr in Israel zu erwarten berechtigt gewesen
Voraussetzung war zweifelsohne die: so wie Er zu den
...hafen Israel's gesendet sei, so müsse ihm vor allem von
...ael's Glaube entgegenkommen. Davon erfuhr er nun mehr
...ar das Gegentheil, hauptsächlich von Seiten der Hirten und
des Volkes und in der „heiligen Stadt", deren Kinder er hatte
...eln wollen wie die Henne ihre Küchlein (Matth. 23, 37; cf.
...c. 13, 34). Darum spricht sich auch in den parabolischen Reden
der letzten Lebenstage Jesu mehr und mehr der Gedanke aus: Israel
sei eigentlich das von Gott berufene Volk gewesen, aber es habe sich der Berufung unwürdig erzeigt, darum träten nun Andere an seine Stelle.*) Am schärfsten tritt er natürlich den geistlichen Hütern und Repräsentanten des Volks entgegen, wie in der Parabel von den ungetreuen Weingärtnern (Matth. 21, 33 sqq. Parall.) und in der Drohung, dass der Weinberg der Theokratie andern Dienern werde gegeben werden, einem Volke, das die Früchte des Reiches Gottes bringe (v. 43). Damit ist nicht nur gesagt, dass der Herr die jüdische Theokratie andern Vorstehern, sondern dass er das Messianische Reich andern Führern des Gottesvolkes übergeben werde. Allgemeiner ist die freilich nur von Matthäus bezeugte Parabel von den Arbeitern im Weinberg (20, 1—16), welche dadurch merkwürdig ist, dass sie einen ganz paulinischen Gedanken enthält: Von vorn herein ist Israel in den Weinberg Gottes berufen und seine Berufung beruht auf einem Vertrags- oder Rechtsverhältniss, während die Spätberufenen, obgleich sie nur eine kurze Zeit gearbeitet haben, dennoch gleichen Lohnes theilhaftig werden, als solche, die im Verhältniss der reinen Güte des Herrn stehen. So würden Erste Letzte, und Letzte Erste werden. — So hat bei Matthäus auch die Parabel von der Hochzeit des Königssohnes (22, 1—14), wahrscheinlich eine Mischung der Parabel vom δεῖπνον (Luc. 14) und einer solchen, welche die Beschimpfung der einladenden Boten und die Bestrafung der Eingeladenen zum Gegenstand hatte,**) eine entschieden antijudaistische und universalistische Tendenz. Verbürgter sowohl als idealer ist aber schon das

*) Wenn man den ersten, so partikularistisch gefärbten Theil des Matthäus-Evangeliums mit dem letzten, vorherrschend universalistischen Theil vergleicht, so wird man an die Grundtendenz des Römerbriefes erinnert, mit dem Unterschied jedoch, dass bei Matthäus der Standpunkt ein ideales Judenchristenthum ist.

**) Eben so wahrscheinlich ist jedoch, dass die so klare Parabel Luc. 14, 16 sqq. ex eventu Modifikationen anhaften hat, cf. V. 7 und 11. (Vgl. oben § 55).

Gebot der Feindesliebe, dessen Consequenz die Verurtheilu
alles National- und Confessionshasses ist. Nirgends aber ist d
National- und Confessionshass entschiedener verworfen als in der E
zählung vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 29—37), welche zw
nur von Lucas bezeugt und ein Stück der sogenannten grossen Einsch
tung ist, aber vermöge ihrer treffenden Originalität, namentlich
Antwort auf die Frage v. 19, den Stempel der Aechtheit an si
trägt. Nachdem der Gesetzeslehrer die Liebe Gottes und d
Nächsten für die Summe des Gesetzes erklärt und von Jesu die A
wort erhalten hast: du hast recht geantwortet, thue das, so wirst
leben! so ist er mit dieser Antwort nicht zufrieden, sondern legt Je
die Controversfrage vor; „Und wer ist denn mein Nächster (den i
zu lieben habe)? Die Antwort Jesu ist eben jene Erzählung:
lehrt, dass der Samaritaner (den die Juden als „Hund" betrachte
der Nächste sei. Eigenthümlich ist aber, dass derselbe in der P
rabel nicht als der erscheint, der geliebt wird, sondern als der, welch
Liebe erweist und dem Gesetzeslehrer als Beispiel vorgehalten wi
Gehe hin — sagt der Herr — und thue desgleichen, d. h. handle w
dieser Samaritaner, ohne zu fragen, ob er ein Volksgenosse und Co
fessionsverwandter sei oder nicht. (Cf. übrigens § 63.) In der v
dem Herrn aufgestellten Summe des Gesetzes, Liebe Gottes und de
Nächsten, ist im Keime sowohl das Prinzip der wahren Moralit
als des Universalismus enthalten. Die Consequenz des Prinzi
hat Jesus nicht gezogen. Sie zu ziehen war dem Apostel Paul
vorbehalten.

γ) Jesu Verhältniss zur jüdischen Gottes- und Welt-Anschauung.

102. Nichts lag Jesu ferner als metaphysische Theologie zu lehre
Es wäre daher ganz verfehlt, bei ihm eine Lehre von Gott und seine
Wesen, eine Anthropologie u. dgl. zu suchen. Den Monotheism
oder den Glauben an den Einen persönlichen und über die Welt e
habenen Gott konnte er nur voraussetzen, denn derselbe war seit Jah
hunderten im jüdischen Volke fest eingebürgert. Wenn im späte
Judenthum die sinnlich-anthropomorphistischen Vorstellungen vo
Gottesbegriff mehr und mehr abgestreift wurden und dieser sich de
Abstraktum näherte, aber eben dadurch eine Vermittelung nothwend
machte, welche nach der Denkweise der Zeit nicht anders als dur
hypostatische Kräfte zu Stande kommen konnte; so dachte Jesus v
ferne nicht daran, einen solchen Gottesbegriff nebst allem, was dar
hing, zu bejahen oder zu verneinen. — Eben so wenig finden v
bei ihm eine Lehre vom Menschen und von der Sünde, denn obglei

er die Sünde und das Bedürfniss der Vergebung überall voraussetzt (cf. einerseits Matth. 6, 12; 7, 1; Luc. 11, 4; 15, 19; 18, 3, andererseits Matth. 5, 7; 5, 23. 24; 6, 14. 15; 9, 2; 18, 23—35 al.), so gehen diese Aeusserungen doch niemals über das unmittelbar Religiöse hinaus und in's Dogmatische hinein: nirgends verlautet etwas vom Adamitischen Ursprung der Sünde,*) und es ist bei ihm weder ein Beleg für, noch gegen die Erbsündelehre zu finden, denn Matth. 19, 14 Parall. und 18, 3 sprechen weder von einer sündlosen Reinheit der Kinder, noch von einer angebornen Sündhaftigkeit derselben, sondern wenn es heisst „Solcher ist das Reich Gottes", so heisst das nichts anderes als: denen, welche so anspruchlos sind und so relativ unverdorben wie die Kinder, kommt das Himmelreich zu, und wenn Er sagt: „Werdet wie die Kinder", so meint er nicht: in jeder Beziehung sollen sie werden wie die Kinder, sondern lediglich in Beziehung auf die Einfalt und Anspruchlosigkeit. Wenn ferner die jüdischen Sekten differirten in Bezug auf die *εἱμαρμένη* im Verhältniss zum freien Willen (cf. Joseph. Ant. XVIII, 1, 3; XIII, 5, 9 und B. J. II, 8, 14: Pharis.; cf. XIII, 5, 9, B. J. l. c.: Sadduz.), so finden wir bei Jesu ebenfalls keine Lehre über diesen Punkt, denn wenn gewisse Aeusserungen deterministisch klingen, wie Luc. 13, 24; Marc. 4, 11. 12 und Luc. 8, 10 (. . . *ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσι* . . = Jes. 6, 10. פֶּן; Matth. *ὅτι* . .); Matth. 19, 26 Parall.; 20, 23; insonderheit 22, 14: so scheint nach andern Stellen das Loos einfach vom Willen des Menschen selbst abhängig zu sein (Matth. 7, 21—27; 6, 14. 15; 18, 23—35; Luc. 10, 28; Matth. 25, 1—13; 14—30; 31—46, doch cf. 34: *ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν* . . . und 41: *το πῦρ τὸ αἰώνιον ἡτοιμασμενον* . . .). — Von den deterministischen Stellen bedürfen namentlich Marc. 4, 11. 12 Parall. und Matth. 22, 14 einer nähern Beleuchtung: Was die erstere, dem Jesajas entnommene Stelle betrifft, so ist der Sinn der, dass der Stumpfsinn des Volkes durch das Wort Gottes nicht nur nicht geheilt, sondern durch grössern Stumpfsinn gestraft werde, worin sich eine göttliche Ordnung kundgebe. Die letztere Stelle „*πολλοὶ γὰρ εἴσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* [Elz. auch 20, 16, aber om. ℵBLZ . . .] ist der Schlusssatz zu der Parabel von der Hochzeit des Königssohnes, zu welcher Viele berufen waren, welche aber nicht kommen wollten, und von welchen sogar Einer ausgeschlossen wurde, weil er sich als

---

*) Auch in den kanonischen Schriften des Alten Testaments wird die Sünde nirgends vom Adamitischen Fall abgeleitet, auch nicht Hos. 6, 7, wo כְּאָדָם nicht heisst: wie Adam, sondern „nach Menschenweise"; noch Ps. 51, 7, wo nicht von der Erbsünde im Augustin'schen Sinn, sondern nur von der tiefen Inhärenz der Sünde in der menschlichen Natur gesprochen ist.

Unwürdiger erwiesen. Da ist nun wohl zu beachten, dass die πολλο
κλητοὶ nicht etwa durch einen vorangehenden Beschluss des Herrn
ausgeschlossen waren, sondern durch ihr Verhalten sich selber aus-
schlossen, was auch von dem unwürdigen Gaste gilt. Die κλητοὶ sin
mithin allerdings durch den objektiven Rath und Willen berufen, abe
so, dass es von ihrem freien Willen abhängt, ob sie dem Rufe folge
wollen oder nicht; die ἐκλεκτοὶ aber erscheinen gar nicht als solche
die von vorn herein und durch einen objektiven Beschluss des Herr
erwählt sind, sondern als solche, die der Einladung selber gefolgt sin
und die als Gäste des Herrn sich nicht unwürdig bewiesen haben
Nicht a priori, sondern nur a posteriori heissen sie daher ἐκλεκτο
Freilich scheint in diesem Falle der Ausdruck ἐκλεκτοὶ nicht passen
da er ein passives Verhältniss ausdrückt; er will aber bloss anzeige
dass sie, obschon durch eigenes Thun ἐκλεκτοὶ geworden, dieses de
Willen des Herrn gemäss geworden seien. Wie sich dieser höhe
Wille zu jenem Thun verhalte, wird nicht gesagt. Nur so viel i
klar, dass im Sinne Jesu weder das freie Thun der Menschen d
Verfügung Gottes, noch diese den freien Willen der Menschen au
schliesst. Er verhält sich also zu der Controversfrage über das Ve
hältniss des menschlichen Willens zum göttlichen Rathschluss gar
unbefangen und neutral.

103. Dagegen scheint er mit seinen Zeit- und Volksgenosse
ganz übereinzustimmen in Betreff des Engel- und Dämonen
glaubens. Er glaubt an das Dasein der Engel, sei es, um da
Gericht des Menschensohnes zu vollführen (Matth. 13, 41. 49; 16, 27
24, 31; 25, 31), sei es, um einen Heilsauftrag Gottes zu vollziehn
(Luc. 16, 22), sei es endlich als Schutzengel der Kinder (Matth. 18, 10).
— Hierin schliesst er sich nicht nur an die altisraelitische Vorstellung
von dem מַלְאַךְ יה' an (cf. von Cölln, bibl. Theol. I, § 37; H.
Schulz, Alttest. Theol. I, c. 24; Oehler, Theol. des Alten Testam.,
§ 59), sondern auch an die spätern jüdischen Vorstellungen insofern
als er von Engeln als Vollstreckern des göttlichen Erdgerichtes rede
(s. o., cf. Zach. 3, 1. 3; Dan. 7, 9. 10) und sofern er Schutzenge
annimmt (Matth. 18, 10; cf. Schöttgen ad h. l.). — Dies gehört den
Vorstellungskreis an, in welchem sich Jesus ganz unbefangen bewegt
und ist daher nicht Lehre im eigentlichen Sinn, obschon der letzte
Ausspruch mit Ἀμὴν eingeleitet ist und die wiederholte Erwähnung
der Engel überall, wo die Parusie zur Sprache kommt, der Sach
einen gewissen Nachdruck gibt. Den Zusammenhang zeigt sowoh
Matth. 13, l. c., wo die Erwähnung der Engel der Idee der Endkrisi
untergeordnet ist, als Matth. 16, 27; 24, 31 und 25, 31, wo dieselb
zur Schilderung der Majestät des Weltrichters gehört, wie auc

Matth. 18, 10, wo die Bedeutung der Kinder und die denselben gebührende Achtung illustrirt werden soll, nur eine dienende Vorstellung ist, welche aus der concreten, kindlich-poetischen Denkweise Jesu zu erklären. — Anstössiger als die Engelvorstellung könnte Jesu Glaube an Dämonen und dämonische Besitzungen erscheinen. Dieser Glaube war zur Zeit Jesu unter den Juden, aber auch in andern Ländern des Orientes ausserordentlich verbreitet (cf. darüber von Cölln, bibl. Theol. I, § 100 sq.; Keim, Art. Besessene in Schenkel's Bibellexikon; Delitzsch, Art. Besessene in Riehm's Bibellexikon). Dass Jesus Besessene geheilt (resp. Dämonen ausgetrieben), muss — wenn in der evangelischen Geschichte nicht Alles unsicher werden soll — durchaus auf geschichtlichem Grunde ruhn. Wie er diese Heilungen oder Exorcismen vollbracht, ist freilich nicht ganz klar; wenn es mit dem ἐπιτιμᾷν (Marc. 1, 25) und mit dem Befehl an den Dämon ἐξέλθε ἐξ αὐτοῦ (l. c. und 5, 8) seine Richtigkeit hat, so hat Jesus nicht nur die Existenz, sondern auch die Persönlichkeit des Geistes, von welchem der Mensch besessen war, vorausgesetzt; ob im Ernst oder aus Anbequemung, muss vor der Hand auf sich beruhn. Die wichtigsten hieher gehörenden Stellen sind Matth. 12, 25—30 und 43—45. — Als Antwort auf die Verdächtigung, als ob er mit satanischen Kräften die Dämonen austreibe, gibt er eine dreifache Antwort: 1) führt er jene Beschuldigung ad absurdum, 2) argumentirt er e concessis, namentlich daraus, dass ihre Angehörigen selbst Exorcismus üben, und dass sie consequenter Weise auch diese für teuflisch erklären müssten (v. 27), und wenn sie demnach genöthigt seien, einzugestehn, dass er mit Gotteskraft die Dämonen austreibe, so bleibe 3) kein anderer Schluss übrig, als dass das Gottesreich zu ihnen gekommen und Er der Ueberwinder des Satans sei. — Mit Argument 2 scheint er den Exorcismus der Juden anzuerkennen, s. auch Marc. 9, 38—40; Luc. 9, 49. 50. Es ist jedoch schon hier einleuchtend, dass diese mythisch klingende Aeusserung nichts über das Dämonenreich als solches lehren will, sondern dass zwar Alles auf der Voraussetzung des Satansreiches beruht, aber in letzter Instanz beweisen soll, dass Er der Sieger über das Reich der Finsterniss und der Bringer des Gottesreiches sei. — Ist nun bereits hier die höhere, ethische Tendenz unverkennbar, so ist diese vollends klar in der bemerkenswerthen Stelle Matth. 12, 43—45. Nachdem er dem gegenwärtigen wundersüchtigen und eo ipso ungläubigen Geschlechte die Niniviten und die Königin von Saba zur Beschämung vorgehalten, so zeigt er ihnen zum Schluss durch das Gleichniss von einem rückfälligen Besessenen, dass — wenn sie auch bekehrende Einwirkungen erfahren haben — dies doch von keinem Bestand sei, sondern dass es bald

mit ihnen noch schlimmer werde als zuvor. — Wir sehen mithin: 1) Jesus theilte mit seinen Zeitgenossen den Glauben an ein Dämonenreich, aber 2) ist dieses bei ihm nicht sowohl Lehre, als Vehikel einer höhern ethischen Wahrheit. — Doch wie? so hat er immerhin jenen Irrthum getheilt, und da ein theoretischer Irrthum — vermöge der Einheit des Geisteslebens — nicht ohne praktische Irrung sein kann, so fällt von jenem Irrthum ein Schatten auf seinen religiös-sittlichen Charakter! — Hierauf ist zu erwidern: 1) Es ist ein Unterschied, ob ein Irrthum in meinem eigenen Geist entstanden ist, oder ob ich denselben bloss vermöge meines solidarischen Zusammenhanges mit meinem Volk und mit meinem Zeitalter überkommen habe; nur in jenem Falle hängt mein theoretischer Irrthum nothwendig mit einer praktischen Irrung zusammen; 2) es ist ein Unterschied, ob ich eine an sich irrthümliche Meinung als Wahrheit behaupte, oder ob dieselbe lediglich meine unbefangene Voraussetzung ist: nur im erstern Fall ist der Irrthum imputabel. Bei Jesu fand aber in beiden Beziehungen der letztere Fall statt. — Denjenigen, der von Jesu eine historische, nicht eine dogmatische Anschauung hat, wird es deshalb auch nicht befremden, dass Jesus mit seinem Volk und mit der ganzen antiken Welt die geocentrische Anschauung des Weltgebäudes getheilt und geglaubt hat, dass die Himmelserscheinungen mit den Ereignissen auf der Erde und in der Menschenwelt im Zusammenhang stehen (cf. Marc. 13, 24. 25 Parall.). Jesu wirkliches Wissen beschränkte sich auf das Verhältniss des Menschen zu Gott und Gottes zu dem Menschen. Etwas anderes prätendirte er gar nicht zu wissen.

104. Aber eben sein wahres und religiöses Wissen unterschied sich wesentlich von dem religiösen Wissen des jüdischen Volkes. — Das eigenthümliche Verhältniss zwischen Jhvh und Israel wurde bekanntlich von Alters als ein „Bund“ betrachtet, dessen Voraussetzung der streng theistische Gottesbegriff war. So lange nun dieser Bund als eine Verbindung, von Jhvh geschlossen, und als eine solche gewusst wurde, deren Inhalt Liebe und Treue sei — so vornämlich von den Propheten, besonders von Hoseas —, so lange that jener Begriff des Bundes, obgleich auf der Idee der Gegenseitigkeit beruhend, der Innerlichkeit der Religion keinen Eintrag. So wie aber allmählig in der nachexilischen Zeit das Bundesverhältniss als ein Vertragsverhältniss betrachtet wurde, wobei jeder Theil etwas zu leisten habe, das Volk Erfüllung der gesetzlichen Pflichten, Gott die Erfüllung seiner Verheissungen, so musste die Religion in eine Aeusserlichkeit ausarten, die wir an dem Pharisäerthum kennen. Das Bestreben, das ganze Leben bis in's Einzelnste hinein unter das Gesetz zu stellen,

wirkte aber sowohl auf die Idee des Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott zurück, als jenes Bestreben aus dieser Idee hervorgewachsen war. — Der Unterschied, ja Gegensatz des Gottesbewusstseins Jesu gegen diese Ausartung ergiebt sich vorerst aus seiner Gesetzesauslegung. Wenn wir das Wort des 12jährigen für ganz geschichtlich halten dürften (Luc. 2, 49), so würden wir in demselben einen Beweis haben, dass schon damals das Gottesbewusstsein Jesu weit über das gewöhnlich Jüdische hinausging, als innere Nothwendigkeit, in der Gemeinschaft des himmlischen Vaters zu sein. Mag aber dieser Ausspruch geschichtlich sein oder nicht, so ist er doch dem Bilde ganz entsprechend, das sich uns aus den wohlbezeugten Worten des Herrn ergeben wird. Sehr deutlich spricht sich der Unterschied zwischen Jesu Bewusstsein und dem jüdischen in Matth. 5, 21—48 aus: das Gebot Gottes nicht nur halten wie ein bürgerliches Gesetz, bei welchem es bloss auf die äussere Handlung ankommt, sondern dasselbe im Herzen und in der Gesinnung haben als das Gebot des heiligen Gottes, der in's Herz sieht; folglich zu Gott nicht in einem blossen Rechtsverhältniss, sondern im geistigen Verhältniss der Liebe stehen! Gott nicht dienen wie einem selbstsüchtigen Herrn, auf Unkosten der Menschen, sondern Gott dienen und Ihn lieben in den Menschen, und die Gottesliebe zur Menschenliebe werden lassen: Matth. 5, 44. 45; Luc. 6, 27 sqq.; Matth. 7, 12; 22, 39. Sich der Elenden und Verwahrlosten annehmen als derjenigen, welche der Gegenstand des göttlichen Erbarmens sind: Matth. 9, 36; 9, 12. 13; Luc. 15; 19, 10. In den Sündern nicht nur die thatsächlichen Sünden, sondern auch das Sündenelend und Sündenleid erkennen und darum die Sünde vergeben können: Matth. 9, 2; Luc. 7, 37—50; cf. Matth. 9, 12. 13. — Dagegen in den „Gerechten“ die verborgene Ungerechtigkeit und Unlauterkeit erkennen: Matth. 7. — 15, 2 sqq. 23 — und so auch in den Unentschiedenen und Halben den Grund ihrer Unentschiedenheit und Erfolglosigkeit erkennen und aufdecken: Matth. 13, 3—8; Luc. 9, 57—62; Matth. 19, 20—24 Parr. Ueberhaupt „vollkommen sein wie der Vater im Himmel“, sowohl in seiner heiligen Strenge wie in seiner milden Barmherzigkeit, und daher den Vater erkennen, wie der Vater ihn erkennt: Matth. 11, 27, und kraft dieser Erkenntniss Ihn und sein Geheimniss offenbaren können: ibid., Matth. 13, und zwar so, dass alle Unbefangenen den Eindruck bekommen von einer ganz einzigartigen Lehre: Matth. 7, 28, von einer solchen, die nicht angelernt sei, sondern die er aus der ersten Hand habe. Mag auch das Wort Joh. 7, 17 kein authentisches Wort Jesu sein, so spricht

es wenigstens jenen Eindruck von seinen Worten aufs treffendste
„Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt
so jemand will Seinen Willen thun, der wird inne werden in E
der Lehre, ob sie von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede

5) Der Ausgang Jesu.

α) Gethsemane.

105. Da wir nicht bloss die Lehre, sondern die Religion
darzustellen bemüht sind, so würden wir uns einer Unterla
schuldig zu machen glauben, wenn wir diejenigen Aeusserungen, v
wie grelle Misstöne in die Harmonie des Charakterbildes Jesu h
klingen, unerwähnt liessen. Zu denselben gehört in erster Linie die
in Gethsemane: Matth. 26, 38—46; Marc. 14, 32—42; Luc. 22, 41
— Es lässt sich hier die Frage aufwerfen, ob wir von diesem A
einen genauen Bericht haben können, da ja ausser den Jüngern
mand anwesend war und diese schliefen? Wer den 4. Evange
für einen genauen Referenten hält, wird die ganze Scene in G
mane für unhistorisch halten, wenn er nicht dieselbe dort ebe
einschieben zu dürfen glaubt („ein Attentat nicht nur gegen
göttliche Würde, sondern selbst gegen seinen männlichen Ern
Wenn irgendwo, so haben wir uns hier an die synoptische Re
zu halten und diese Begebenheit, welche ohnehin nicht in der
entstehen konnte, in ihren Hauptzügen als geschichtlich anzuerk
Zwar die Erzählung des Lucas hat ohne allen Zweifel den Ei
der ausschmückenden Sage erfahren, aber an der Sache selbst, w
beiden ersten Evangelisten sie darstellen, ist um so weniger zu zweif
die Jünger wenigstens den Anfang und das Ende der Scene ge
und gehört haben mussten. — Aber nun die Hauptfrage: Wie k
Jesus angesichts seines Todesleidens so verzagt und angstvoll
Wie konnte er sagen: „Meine Seele ist betrübt bis zum Tode
θανάτου — nicht temporell, sondern graduell, cf. עַד־מָוֶת Jon.
und „Lass diesen Kelch vor mir vorübergehn! doch nicht w
will, sondern wie Du willst"? — Sehr auffallend ist dies imm
gegenüber so vielen Martyrern, welche muthig dem qualvolle
entgegengingen und denselben standhaft erduldeten, gegenüber
nischen Kriegern, welche mitten in der Marter ihren Feinden
boten, auffallend namentlich nach seinen eigenen Prädictionen:
8, 31 sqq. Parr.; Matth. 20, 25—28; Luc. 12, 50 al. — Ein Celsus k
in diesem Zagen Jesu nur Feigheit erblicken (Orig. adv. C. II, 2

Aber stoische Ruhe und Unempfindlichkeit war dem Charakter Jesu fremd. — Andererseits konnten christliche Theologen sich diese Angst nur als stellvertretende denken (Luth., Melanchth., Calv., Bez. und alle orthodoxen Theologen bis in's 18. Jahrh., auch noch Olsh. Ebr., ähnlich Thomas, Philippi). Besser haben Andere an die Schlechtigkeit der bei Jesu Todesleiden betheiligten Personen gedacht, die er um so schmerzlicher voraus empfunden, je sündloser und heiliger er war. — Aber was das Stellvertretende dieses Seelenleidens anbetrifft, so ist dies nicht nur psychologisch undenkbar, sondern im Streit mit der einzigen Stelle des Neuen Testamentes, in welcher der Gebetskampf Jesu erwähnt wird: Hebr. 5, 7—9. Uebrigens wäre es unbegreiflich, warum Paulus, in dessen Erlösungslehre diese Idee sehr gut gepasst hätte, der Sache mit keinem Wort Erwähnung gethan hat. — Die Verschiedenheit der Erklärungen und die Zuflucht zu dieser dogmatischen Erklärung sind nur Beweise der Schwierigkeit, sich die Sache als psychologischen Vorgang zu denken.

106. Wenn man nicht mit Strauss die ganze Sache für unhistorisch erklären will (aber s. oben), so ist nur die Alternative übrig, entweder diese als ungelöstes Räthsel stehen zu lassen, oder sie dennoch psychologisch zu erklären. Dies ist auch nicht unmöglich. Man kann sich Jesum nie zu menschlich vorstellen, und zwar nie ohne die sensitive Natur des Orientalen, namentlich des Semiten. Dazu kommt noch ein Anderes: je reiner eine Seele ist, desto lebendiger und tiefer empfindet sie, desto schmerzlicher wird sie insbesondere von der Schlechtigkeit der Menschen afficirt. Nun standen mit seinem unmittelbar bevorstehenden Todesleiden die schlechten Handlungen und Leidenschaften vor seiner Seele, die Treulosigkeit des Jüngers, die Roheit der Kriegsknechte, die Ungerechtigkeit der Synodristen u. s. w. — Zwar hatte er diesen Ausgang längst vorhergesehen und als das ihm vom Vater verordnete Loos erkannt; aber ein Anderes ist es, ein hartes Schicksal im Allgemeinen und in einiger Entfernung — oder es in seinen Einzelheiten und ganz nahe vor sich zu sehen. — Und wie äussert sich seine Bangigkeit? als ringendes Gebet zu Gott, als Ringen seines natürlichen Ich, das vor dem Kommenden zurückschaudert, und dem erkannten Willen seines Vaters: *Ἀββᾶ ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι· παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ ἐμοῦ* (Marc. v. 36), d. h. lass ihn vorübergehen, so dass er mir erspart bleibt (cf. Kohel: 11, 10: הַעֲבֵר רָעָה מִבְּשָׂרֶךָ, ferner Esth. 8, 3) — *ἀλλ᾽ οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ.* — Es ist dort der einfachste Ausdruck des menschlichen Gefühls, hier der einfachste Ausdruck der unbedingten Ergebung. — Die Frucht dieses Gebetskampfes war die ruhige Re-

signation, die sich in den Worten ausspricht (v. 42): *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν· ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν**).

β) Die Kreuzesworte.

107. Die beiden ersten Evangelisten führen nur das Eine Wort an (nach Matthäus): *Ἠλὶ ἠλὶ λαμὰ σαβακτανί* — (nach Marcus): *Ἐλωΐ ἐλωΐ λαμὰ σαβαχθανί*; — Lucas hat diesen Klageruf nicht, sondern die Worte (23, 34): *Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν* — ferner (v. 43) das Wort an den Mitgekreuzigten: *Ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ᾽ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ*, und endlich (v. 46): *Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου*. — Johannes endlich führt folgende Worte an (19, 16. 27): an seine Mutter: *Γύναι ἴδε ὁ υἱός σου* — und an seinen Jünger *Ἴδε ἡ μήτηρ σου* — dann (v. 28) *Διψῶ* — und endlich (v. 30) *Τετέλεσται*. — Es wäre gewiss sehr erwünscht, wenn der dritte oder der vierte Evangelist oder beide uns die authentischen Worte Jesu überliefert hätten; aber wir haben Grund, das von Matthäus und Marcus überlieferte Wort für authentischer zu halten. Auf die Frage, ob denn nicht alle drei Relationen geschichtlich sein können, wird die Kritik nur eine verneinende Antwort zu geben vermögen, und der Frage — wenn nur entweder der Bericht des Matthäus und Marcus oder der des dritten und vierten Evangelisten historisch seien — ob denn nicht der letztere (die letzteren) den Vorzug verdienen könnten, ist die zwiefache Gegenfrage zu stellen, 1) warum denn der dritte und der vierte Evangelist in den Kreuzesworten total differiren? und 2) wie dann die Entstehung jenes so befremdenden Angstrufes zu erklären sei? Mit allem Recht sagt Hase (L. J. § 113): „Die Sage hätte nie so Bedenkliches Jesu in den Mund gelegt". — Wenn aber dieser Ausruf schwerlich anders als geschichtlich zu nehmen ist, so glaubten die Reformatoren (Luther, Melanchthon, Calvin) und die Dogmatiker denselben nur als stellvertretende Empfindung der Gottverlassenheit auffassen zu dürfen, wogegen dasselbe zu sagen ist wie gegen das Stellvertretende der Bangigkeit in Gethsemane. — Der Meinung, dass das körperliche Leiden sich so bis zur Unerträglichkeit gesteigert habe, dass er sich wirklich von Gott verlassen fühlen konnte, wird man stets entgegenhalten, dass Letzteres bei Jesu, der mit Gott in Gemeinschaft war wie kein Anderer, am wenigsten der Fall sein konnte und dass —

*) Das schwierige ἀπέχει v. 41 (Vulg. „sufficit", und cf. Fritzsch. ad. ch. l.) rührt vielleicht gar nicht von Jesu her.

wenn Einer die Wahrheit des Wortes erfahren konnte, dass, wo die Noth am Grössten, Gottes Hülfe am nächsten sei am allermeisten bei Jesu sich dies bewähren musste. — Schleiermachers Erklärung (Leben Jesu ed. Rütenik S. 451; christl. Glaube II, 141), dass Jesus bei diesen Anfangsworten des 22. Psalms den ganzen Psalm und folglich auch dessen trostreichen Schluss in Gedanken gehabt habe, bringt viel zu viel Reflexion in diesen Ausruf. — Die ganze Schwierigkeit scheint abgeschnitten durch die Ansicht von Strauss Leben Jesu f. d. d. Volk, S. 583 sq., cf. Keim, Leben Jesu von Naz. III, S. 427 sq.): Man habe schon frühzeitig für das Räthselhafte und der jüdischen Messias-Idee Widersprechende in dem Ausgang Jesu alttestamentliche Vorbilder und Prädictionen gesucht, wozu sich namentlich Psalm 22 dargeboten habe. Es sei demnach dieser Klageruf Jesu in den Mund gelegt worden als ein solcher, der im Alten Testamente vorhergesagt, in Jesu dem Messias erfüllt werden musste. Dieses wird von Keim noch dadurch unterstützt, dass der höhnende Missverstand der Kriegsknechte „Er ruft den Elias" im Munde römischer Soldaten, welche doch in dieser ganzen Sache allein zu fungiren hätten, höchst unwahrscheinlich sei. — Allein es ist nicht gesagt, dass es römische Soldaten gewesen seien, von welchen dies höhnende Wort herrührte, sondern *τινὲς τῶν ἑστηκότων* (Matth. 27, 47; Marc. 15, 35), und warum wäre dann der Klageruf nicht ipsissimis verbis des Psalms, sondern in Aramäischer Mundart (s. namentlich Marcus) wiedergegeben worden? — Es scheinen uns demnach sowohl die angeführten kritischen als die dogmatisirenden Erklärungen im Stiche zu lassen und gegen die Geschichtlichkeit des Klagerufes kein bündiger Beweis vorgebracht zu sein.

108. Es liegt uns also ob, den besprochenen Klageruf zu erklären. — Vergeblich wird man sich gegen die Thatsache wehren, dass die Qualen der Gekreuzigten fast zur Unerträglichheit sich steigerten, cf. Cic. Verr. 5, 44: crudelissimum teterrimumque supplicium, — Joseph. b. j. VII, 6, 4: *θάνατος οἴκτιστος* — ibid. *οὐκ ἀνασχετὸν τὸ πάθος εἶναι* . . . — Orig. in Matth. 140: vivunt cum plurimo cruciatu. Al. — Dazu kommt, dass wir allen Grund haben, bei Jesu eine zarte Organisation des Leibes und der Seele anzunehmen (cf. § 106), was natürlich die Kreuzesqual nur steigern konnte. — Die Erfahrungen der Aerzte in der chirurgischen Klinik liefern Beweise in Menge, welch grosser Unterschied zwischen den Patienten stattfinde, indem die Einen eine Operation ohne bedeutende Schmerzäusserungen überdauern, während die Andern von ganz analogen Operationen auf's Aeusserste angegriffen werden. Man erklärt dies gewöhnlich daraus,

dass bei den Einen die Macht des Geistes über den Körper sehr gross bei den Andern gering oder null sei: zum Theil mit Recht; aber zum andern Theile mit Unrecht, indem dieselbe objective Affection von de Einen, ihres zarten Organismus wegen, wirklich ungleich stärke empfunden wird als von Andern. Sind doch diejenigen, welche solch Operationen ohne sonderliche Schmerz-Aeusserungen überdauern häufig ungebildete Landleute! Beziehen wir diese physiologisch pathologische Bemerkung auf Jesum, so werden wir weiter behaupte dürfen, dass vermöge der durchgängigen Wechselwirkung von Lei und Seele, oder bestimmter gesprochen, der organischen Einheit beide in dem menschlichen Ich, das extreme körperliche Leiden sich in de Seele Jesu reflectiren musste. Doch warum gerade als Gefühl de Gottverlassenheit? Wir dürfen nie vergessen, dass Jesus in de Gedanken des Alten Testamentes lebte und zu Hause war, dass e insonderheit dasjenige, was seiner eigenen Erfahrung analog war, au sich bezog. In der That waltet eine durchgängige — freilich cum grano salis zu verstehende — Analogie zwischen dem alttestament lichen Frommen und Jesu: wie diese, ist Er der עָנִי; wie diese, leide Er unter der Sünde und Verkehrtheit der Menschen. Es leidet keinen Zweifel, dass er Jes. 53 auf sich bezogen und in dem Knechte Gottes sein Vorbild gefunden. So ist es auch ganz natürlich, dass er in den Klagpsalmen, insonderheit in Ps. 22, wie im Spiegel sein Loos geschaut und dass der Klageton, den ihm der grausame Schmerz ausgepresst, sich in das Wort Ps. 22, 1 gekleidet hat. — So hat denn der Klagelaut Jesu am Kreuze nichts Unnatürliches und Unwahrscheinliches, und mit Recht haben apostolische Männer in der Seelennoth des Herrn etwas Hohenpriesterliches gefunden, — nicht sofern er „die Last des Zornes Gottes" tragen musste, sondern sofern er *πεπειρασμένος κατα πάντα καϑ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας* gewesen ist: Hebr. 4, 15; 2, 17; 5, 7—9.

Schlusswort.

111. Es bleibt uns zum Schlusse noch eine allgemeine Frage zu beantworten: Ist aus dem Gesagten — ist überhaupt aus den evangelischen Berichten — ein einheitliches religiöses Charakterbild Jesu zu entnehmen? oder müssen wir darauf verzichten und uns mi einer atomistischen, „uncontrollirbaren Genialität" begnügen. — Wenn wir das Johannes-Evangelium zum Grunde zu legen hätten, so würde dies gar nicht fraglich sein, denn so wie dies

Evangelienschrift aus Einem Stück ist, so ist auch das darin niedergelegte Charakterbild des Herrn ein einheitliches und bestimmtes, das wir aber aus mehreren Gründen nicht für das ächte, geschichtliche halten können*). Sind wir aber an die Synoptiker gewiesen, so drängt sich uns die obige Frage unabweislich auf, und zwar scheint ein einheitliches Bild Jesu aus zwei Ursachen sich nicht gewinnen zu lassen, 1) wegen des atomistischen Charakters der synoptischen Geschichtserzählung und 2) wegen der — wenigstens scheinbaren — Unvereinbarkeit gewisser Aussprüche und Charakterzüge Jesu selbst. Wir erinnern in letzterer Beziehung an folgendes: Matth. 5, 17 sq. vgl. mit Matth. 9, 16. 17 Parall. — Matth. 8, 10—12 vgl. mit 15, 24—26; — Luc. 9, 57 sqq. (schwere Bedingung) vgl. mit 15, 1 sqq. (bedingungslose Aufnahme); Matth. 6, 7. 8 vgl. mit Luc. 18, 1 sqq.; — Matth. 16, 21—24 und 20, 28, vgl. mit 26, 38—42 Parall. — In der That, wie kann Jesus auf der einen Seite dem Gesetze bis in's Einzelnste hinein immerwährende Gültigkeit zuschreiben und auf der andern seine Stiftung als etwas durchaus Neues bezeichnen, das mit dem Alten gar nichts zu thun habe? Wie kann er an einem Orte sagen, die Heiden des Morgen- und Abendlandes werden in's Himmelreich kommen mit Ausschluss der Kinder des Reichs, und an dem andern eine hülfesuchende Heidin hart anlassen, weil Er nur zu den verlornen Schafen Israels gesendet sei? Wie kann er hier Leuten, die heilsbedürftig zu ihm kommen, harte Bedingungen stellen und dort Andere ohne alle Bedingung aufnehmen? Wie kann er seinem Todesleiden muthig und entschlossen entgegengehen und dann doch in der Nähe desselben zittern und zagen? — Indem wir uns auf oben Gesagtes berufen, so beschränken wir uns hier auf einige zusammenfassende Bemerkungen. Was Matth. 5, 17 sqq. betrifft, so haben wir aus seiner Gesetzesauslegung und Gesetzes-Zusammenfassung ersehen können, wie er seine „Erfüllung des Gesetzes und der Propheten" gemeint hat, und v. 18 nach Analogie v. ibid. v. 29. 30 und 39—41 als einen hyperbolisch-proverbiellen Ausdruck verstehen müssen. Matth. 9, 16. 17 dagegen handelt es sich so wenig als 15, 1 sqq. um einen Theil des Gesetzes, dessen Inhalt freilich unvergänglich ist, sondern bloss um einen Gebrauch, der temporärer und individueller Natur und freilich ein Ausfluss der alten Ordnung der Dinge ist. Seine Stiftung ist daher eine neue, indem sie dem alten Gesetz einen neuen Geist einhaucht. — Schwieriger ist sein Verhalten zu den Heiden. Wir

*) Cf. darüber, was wir später bei Anlass der Johanneischen Lehre sagen werden.

würden dasselbe besser verstehen, wenn wir versichert sein könnten dass Matth. 10, 5. 6 und 15, 21—28 frühern — Matth. 8, 10—1? spätern Datums sei, dass überhaupt Jesus, von dem Bewusstsein aus gehend, bloss an die verlornen Schafe Israels gesendet zu sein, durc die Erfahrung von dem Glauben heidnischer Personen und von der Unglauben seiner Volksgenossen allmählich zu einer universalistische Anschauung gelangt sei. Dieses würde uns vielleicht auch klare entgegentreten, wenn unsere evangelischen Berichte eine genau chronologische Zeitfolge beobachtet hätten. Aber auch so ergiebt sic schon aus den zwei ältern Evangelien im Allgemeinen dasselbe Re sultat, cf. Marc. 12, 1—10; Matth. 20, 1—16; 22, 1—14; cf. Luc. 1 16—24; Marc. 13, 10; Matth. 24, 14; Matth. 25, 31—46. — Dass an die Einen harte Bedingungen seiner Nachfolge stellt, währer Andere ohne Weiteres angenommen werden, erklärt sich aus der Be schaffenheit der einzelnen Fälle. Matth. 8, 20; Luc. 9, 57 handelt sich um wirkliche Nachfolge und Jüngerschaft, welche an die Be treffenden eo ipso grosse Anforderungen stellen muss: Matth. 16, 24 Luc. 9, 62 al. — Hingegen Luc. 7, 37 sqq. u. 15, 1 sqq. handelt es sich nich um förmliche Jüngerschaft, sondern um Bussfertige und Heilsbegierige welche bei ihm Trost und Kraft zu einem neuen Leben suchen, und Tros und Erleichterung gewährt er ja allen Mühseligen und Beladenen (Matth 11, 28 sqq.), während er anderswo (Matth. 19, 16—24 Parr.) das ver borgene Hinderniss des ewigen Lebens, die Ursache ihres ὑστερεῖν mi seinem Scharfblick erkennt. Ueberhaupt ist zu bemerken, dass e denen, welche sich freiwillig zur Nachfolge anbieten (Luc. 9, 57. 61 nicht gerade mit grossem Vertrauen entgegenkommt und mithin den Voluntarismus lange nicht den Werth beilegt, den unsre moderne Zei darin sieht, — sei es, dass er in demselben mehr ein Strohfeuer al eine nachhaltige Tüchtigkeit erkennt, sei es, dass seine Nachfolge sich vielmehr als Berufene des Herrn denn als Freiwillige wisse sollen (cf. Marc. 1, 16—20; 2, 14; cf. Joh. 15, 16). — Was endlic den Widerspruch zwischen seinem Todesmuth und seiner Todesbangig keit betrifft, so verweise ich einfach auf §§ 106 und 108. — Ei richtiges Verständniss der anscheinend widersprechenden Aeusserunge wird also den Widerspruch — wenn nicht ganz aufheben — doc wesentlich mildern. Aber sollten hier auch Inkongruenzen übri bleiben, so ergiebt sich doch aus dem bei weitem grössern Theil de evangelischen Geschichte ein so concretes, erhabenes und heilige Bild, wie die Weltgeschichte uns kein anderes darbietet: diese innig Verbindung von heiligem Ernst und erbarmender Liebe von ungetrübter Gemeinschaft mit dem Vater im Himme

und theilnehmendstem Eingehen in die Bedürfnisse und Angelegenheiten der Menschen, diese Unmittelbarkeit der Gedanken und diese Schlagfertigkeit, welche aller mühseligen Reflexion nicht bedarf, sondern Alles parat hat *). Cf. Matth. Arnold, litterature et dogma, coll. Rauwenhoff, theol. Tijdschrift, 1873, p. 287 sqq. — Hase, Geschichte Jesu, 1876.

II. Das Judenchristenthum der Urapostel und der Urgemeinde.

A. Die Säulen der Urgemeinde.

110. So verschieden und zum Theil widersprechend auch die evangelischen Berichte über Jesu Todestag und Auferstehung sein mögen: in drei Punkten sind sie ganz übereinstimmend: 1) dass Jesus am Freitag der Passahwoche (mag dieser nun den Synoptikern zufolge der 15., oder dem vierten Evangelisten zufolge der 14. Nisan gewesen sein) gestorben sei; 2) dass die Jünger durch diesen Ausgang ihres Herrn auf's äusserste bestürzt gewesen seien, und 3) dass Jesus am dritten Tag, d. h. am ersten Wochentage (*μιᾷ τῶν σαββάτων*) auferstanden und seinen Jüngern erschienen sei. — Der erste Punkt kommt hier nicht in Betracht, wohl aber der zweite, sofern es fraglich ist, ob die Jünger, welche wenigstens am Kreuzigungstage nach den synoptischen Berichten nicht gegenwärtig waren, sich nach Galiläa begaben, worauf Matth. 28, 7 und 16 deutet, oder ob sie sich während der Schreckenstage in Jerusalem verborgen gehalten haben, cf. Luc. 24, 33. 49. Act. 1, 4; Joh. 20, 19. 26. Im erstern Falle müssen sie sich bald wieder in Jerusalem zusammengefunden haben, denn sonst wäre nicht erklärlich, wie die so feste Ueberlieferung von den Erscheinungen des Auferstandenen am dritten Tage hätte entstehen können. Was nun diese Erscheinungen und die Auferweckung selbst betrifft, so ist wenigstens das über allen Zweifel erhaben, dass die Jünger nicht lange nach des Meisters Tode fest überzeugt waren, er sei auferstanden; doch blieb die Erinnerung an einen Zwiespalt zwischen Zweifel und Glauben der Jünger noch lange Zeit: Luc. 24, 11. 12; 21 sqq.; Marc. 16, 11; Joh. 20, 24—29. — Die Hauptfragen für uns sind aber 1) wie sind die verschüchterten Jünger Apostel geworden? und 2) wie ist die christliche Urgemeinde entstanden? — Wie sind die Jünger Apostel geworden? Wohl waren sie von dem Meister

*) Cf. Matth. 9, 12—13; 9, 15 sqq.; 12, 3 sqq.; 11 sqq.; 25—29; 15, 3 sqq.; 21, 24 sqq.; 19, 4 sqq.; 22, 18 sqq.; 29 sqq.; Luc. 7, 40 sqq.; 10, 30 sqq.; 12, 14 sqq.; 13, 15 sqq.; 15, 3 sqq. al.

durch propädeutische Missionen und mancherlei Belehrungen auf
einstiges Amt vorbereitet worden; aber wenn wir bedenken, wie
Beweise von Unfähigkeit sie gegeben, wie sie sich namentlich
geachtet der Belehrungen Jesu über das Wesen seines Reiches b
die letzten Tage von den sinnlich-egoistischen und politischen
stellungen vom Messiasreich nicht hatten losmachen kö
(cf. Matth. 20, 20 sqq.; cf. Luc. 24, 21; Act. 1, 6); wenn wir en
bedenken, wie ihr Glaube an Jesum als den Messias durch se
Ausgang auf's tiefste erschüttert wurde: so wird uns das Gew
jener Frage einleuchten. — Ohne allen Zweifel ist die —
welche Weise auch immer — entstandene Ueberzeugung von der Au
weckung und dem Leben des Meisters der Impuls gewesen, d
welchen sie aus ihrer Entmuthigung aufgerichtet wurden, und
Gesichtspunkt, von welchem aus sie nun rückwärts die Katastr
ihres Herrn anders anschauen und die bezüglichen Worte desse
besser verstehen konnten. Diese Eindrücke werden es auch gew
sein, welche nicht nur den Petrus in einem höhern Sinne zum Spre
seiner Mitjünger —, sondern welche auch die Familie Jesu, we
stens seinen Bruder Jakobus, die sich bisher ferne gehalten,
gewannen. — Mit dieser Ermuthigung wird dann auch das sogena
Pfingstwunder in Verbindung gestanden haben. — 2) Die E
stehung der ersten Christengemeinde haben wir uns s
denken: nachdem die Jünger und Angehörigen Jesu sich von ih
Schrecken erholt und durch die Kunde von seiner Auferste
ermuthigt worden waren, so hielt das Häuflein der Gläubigen u
fester zusammen und bildete den Kern der sich weiter bilde
Gemeinde. Bald darauf entstand unter denselben eine Erweckung
Begeisterung, welche Viele ergriff und mit welcher vielleicht
Christus-Vision der 500 (1. Cor. 15, 6) zusammenhing. So wird
Urgemeinde entstanden sein.

112. Der Geist und die Lehre der Urgemeinde zu Jerusalem
natürlich vorzugsweise durch die Personen bedingt, welche wir
die Gründer und Leiter derselben kennen. Diese sind Petrus,
kobus, „der Bruder des Herrn", und Johannes, cf. Gal. 1, 18.
2, 9; cf. Act. 3, 1; 8, 14; 15, 7. 13 al. — Unter den Jüngern
Aposteln steht überall **Simon**, mit dem Zunamen **Petrus**, obe
Nach allen Synoptikern ist er der Sprecher, der primus inter pares
Als die beste Quelle über ihn während den Lebzeiten des Mei
werden wir das Marcus-Evangelium zu betrachten haben, welches
dem Zeugniss des Pap. bei Euseb. h. e. III, 39 aus der Predigt
Petrus geflossen ist. Petrus scheint überhaupt der Hauptträger
Palästinensischen Tradition über die Worte und Thaten des H
gewesen zu sein. Alle Züge, welche uns die Evangelien von

erzählen, zeigen uns einen empfänglichen, dem Eindrucke von Jesu Person, aber auch andern Eindrücken sehr zugänglichen, rasch entschlossenen und thatkräftigen, aber der Festigkeit und Nachhaltigkeit ermangelnden Charakter, einen ächten Sanguiniker. — Wenn auch der schöne Zug Luc. 5, 1—10 mit Matth. 4, 18. 19; Marc. 1, 16—18 schwer in Uebereinstimmung zu bringen ist und daher kritisch angefochten werden kann, so harmonirt derselbe doch mit den andern Zügen zu gut, um ihm alle Geschichtlichkeit abzusprechen: nach vergeblicher Nachtarbeit hätte Petrus, dem Worte des Meisters gehorsamend, das Netz ausgeworfen und einen überreichen Fang gethan. Während die Uebrigen nur den Eindruck von der übernatürlichen Macht Jesu empfingen, wäre der Eindruck bei Petrus tiefer gegangen und hätte bei ihm das Gefühl der Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit geweckt, mit der er dem heiligen Manne gegenüberstehe. — Auf festerm historischen Boden stehen wir Marc. 8, 27—33; Matth. 16, 13—23; Luc. 9, 18 sqq. Auf die Frage Jesu an seine Jünger, für wen sie ihn hielten, antwortet Simon Petrus im Namen Aller: „du bist der Messias" (Matth. add. . . . „der Sohn Gottes des lebendigen"). Nach dem ersten Evangelisten hätte dieses feierliche Bekenntniss ihm jene berühmte Erklärung und Verheissung des Herrn eingebracht, von der aber die andern Evangelisten nichts wissen. Auch wird die sogenannte Schlüsselgewalt nachher allen Aposteln verliehen (Matth. 18, 18; cf. Joh. 20, 22. 23). Wenn nun hier Petrus sich vor den Andern durch seinen entschiedenen Glauben auszeichnet, so tritt sogleich ein Umschlag ein. Jesus setzt den an dieses Bekenntniss möglicher Weise sich anschliessenden Messianischen Hoffnungen sogleich einen Dämpfer auf, indem er nicht nur den Jüngern über diese Sache Stillschweigen auferlegt, sondern nun zum ersten Mal sein Leidensloos verkündet. Wenn nun gleich in dieser Prädiction sowohl die Einzelheiten als die Auferstehungs-Verkündigung als ex eventu beigesetzt werden zu betrachten sein, so scheint es doch unmöglich, die Leidensprädiction selbst in das Gebiet der blossen Sage zu verweisen, weil dann auch die folgende — zu gut bezeugte — Abmahnung nebst dem Protest Jesu dahinfallen müsste. — Petrus also ist von dieser tragischen Eröffnung so bestürzt, dass er aus guter Meinung und Freundschaft den Meister abmahnen zu müssen glaubt, wahrscheinlich in dem Sinne, dass er vorsichtiger sein und den Zorn der Machthaber nicht reizen solle. Jesus, durch diese Zurede des ihm am nächsten stehenden Jüngers sichtlich in Versuchung geführt, weist ihn als einen Widersacher mit Ernst, ja mit Heftigkeit von sich, denn „er hege nicht göttliche, sondern bloss menschliche Gedanken". — Den grössten Beweis aber seines sanguinischen, der momentanen Lage und Stimmung

hingegebenen, zwischen Muth und Verzagtheit schwankenden Chaı
ters gab aber Petrus am letzten Abend des Lebens seines He
Als Jesus seinen Jüngern beim Hinausgehen nach Gethsemane
kündigte, sie würden in dieser Nacht alle an ihm irre werden, so
gegnet Petrus: „Wenn auch alle an dir irre würden, so werde
ich nicht irre werden“ — und als Jesus ihm warnend verkündigt,
er von ihm werde verläugnet werden, so erwidert der Jünger mi
höhter Selbstzuversicht: „Und wenn ich mit dir sterben müsste
werde ich dich nicht verläugnen“ (Matth. 14, 26—31 Parall.). S
Anhänglichkeit an Jesum bewies er noch dadurch, dass er — wi
scheint (s. freilich Joh. 18, 15. 16) — der Einzige war, welcher
des Meisters Gefangennehmung ihm in den Hof des hohenpriesterli
Palastes nachfolgte (Marc. l. c. 66; Matth. 26, 69). — Aber ge
da verlor er seine ganze Selbstzuversicht, als er zur Unzeit und
unpassenden Orte von Personen des Dienstpersonals als Anhänger
Nazaräers erkannt wurde. Da geschah, was er einige Stunden vc
gar nicht für möglich gehalten hatte. Freilich folgte die Erinne
an das warnende Wort des Herrn und die bittere Reue auf dem F
nach (Marc. l. c. 72; Matth. l. c. 75; Luc. 22, 62). — So
denn der Jünger Petrus kein fester, aber ein laute
Charakter.

112. Ueber den Apostel Petrus scheint uns in der Apos
geschichte (c. 1—12 und c. 15) ein hinreichendes Material vc
liegen. Demnach hätte derselbe bald nach dem Hingang Jesu
seiner Stellung unter den Jüngern als primus inter pares die Con
tirung der Zwölfzahl durch Wahl eines Ersatzmannes an der S
des Verräthers beantragt (1, 15—22), am Pfingstfeste die beka
apologetische Rede zu Gunsten der vom Geiste Gottes Erfüllten
Jesu als des Messias gehalten (2, 14—36), an der Tempelthür e
Lahmen geheilt (3, 1—8) und bei diesem Anlass eine Rede an
Volk gehalten (ib. v. 12—26), hierauf vor das Synedrium ges
neuerdings die Messianität Jesu bezeugt (4, 8—12), den Betrug
Ananias und der Sapphira aufgedeckt und bestraft (5, 1—10);
dann infolge vieler Wunderzeichen, die durch ihn und seine Mitap
geschahen, gefangen gesetzt, aber wunderbar errettet worden (ib. 18 s
was eine neue Verantwortung vor dem Synedrium und jenes beka
Votum Gamaliels des Aeltern zur Folge hatte. Nach der Steini
des Stephanus, nachdem sich das Evangelium nach Samarien
breitet, hätte Petrus gemeinschaftlich mit Johannes eine Inspect
reise dahin gemacht, über die Getauften die Gabe des heiligen Ge
erbeten und den Conflict mit dem Magier Simon gehabt (8, 14-
später auf einer Rundreise in Lydda den lahmen Aineias geheilt

n Joppe die Tabitha erweckt (9, 31—43). Insonderheit hätte er den Hauptmann Cornelius in Cäsarea nebst seiner Familie bekehrt, nachdem er vorher durch eine Vision belehrt worden war, dasjenige nicht für unrein zu halten, was Gott für rein erklärt habe (c. 10), und nachdem er solchergestalt den Anfang mit der Heidenbekehrung gemacht, hätte er dieselbe in einer Rede gegen die Juden (und Judenchristen) vertheidigt (11, 4—17). Bei einer von Seiten des Herodes Agrippa I. über die Jünger verhängten Verfolgung, bei welcher Jakobus der Aeltere hingerichtet wurde, wäre auch Petrus gefangen gesetzt, aber auf wunderbare Weise befreit worden (c. 12, 1—18). Nachdem dann ein Streit ausgebrochen war, ob die gläubiggewordenen Heiden in Antiochia der Beschneidung unterworfen werden sollten oder nicht, und zum Behuf der Verständigung mit den Uraposteln Paulus und Barnabas nach Jerusalem gesandt worden waren, hätte auf dem Apostelconvent wiederum Petrus das Hauptvotum zu Gunsten der Entlastung der Heiden vom jüdischen Joch abgegeben (15, 7—11). — Von da an schweigt die Apostelgeschichte über Petrus. — Es sind nun namentlich die letztern Züge, welche mit Gal. 2 und 1. Cor. 1, 12 (cf. 2. Cor. 11, 5. 21—23) nicht in Uebereinstimmung zu bringen sind. Nach der Apostelgeschichte ist Petrus, nicht Paulus, der erste Heidenbekehrer, und am Apostelconvent vertritt er das liberale Princip. Ganz ein anderes Bild geben uns die Paulinischen Briefe: nach diesen musste Paulus das liberale Princip gegenüber den Uraposteln, incl. Petrus, erkämpfen, und dies gelang mittelst eines Compromisses, laut welchem Petrus fortfahren sollte, unter den Beschnittenen zu predigen, Paulus aber unter den Unbeschnittenen, doch nit dem Vorbehalt, dass er der Armen der Urgemeinde eingedenk ein sollte (Gal. 2, 1—10). — Weit entfernt ferner, für die Freiheit er Heidenchristen einzustehen, pflog er nur so lange mit denselben ischgemeinschaft, als er dies ohne Anstoss thun konnte, zog sich ber scheu zurück, sobald Leute von der streng judenchristlichen akobus-Partei dazu kamen, was ihm eine Apostrophe von Seiten des aulus zuzog, — eine Apostrophe, welche diesem die Ebionitische artei noch im 2. Jahrhundert nicht vergessen konnte (Hom. Clem. VII, 19). — Ferner ist unter Voraussetzung, dass Petrus so ganz it Paulus übereingestimmt hätte, wie die Apostelgeschichte es darellt, schwer begreiflich, wie in Corinth eine Petrus-Partei neben der aulus-Partei sich bilden konnte (1. Cor. 1, 11. 12). Auch die Polenik des 2. Corintherbriefes (cf. insbesondere c. 11, 5. 21—23) berückichtigt offenbar nicht nur die Gegner in Corinth, sondern die hinter hnen stehenden Urapostel und die Hauptauctorität der Judenchristen, en Petrus. — Endlich ist auch zu beachten, wie die Ebionitische

Partei den Petrus als Hauptapostel im antipaulinischen Interesse noch Jahrhunderte lang hervorhob und wie durch judenchristlichen Einfluss die Römische Petrussage sich ausgebildet hat. (Cf. vorzüglich Lipsius, „die Römische Petrussage", und Holtzmann, Art. „Petrus" im Schenkelschen Bibellexikon). — Demnach empfangen wir aus der Apostelgeschichte nicht ein historisch treues Bild von der Person des Petrus. Der Verfasser jener Schrift hat aus einer judenchristlichen Quelle geschöpft, welche zum Zweck gehabt zu haben scheint, den Petrus als den Apostel κατ' ἐξοχ. zu verherrlichen. — Petrus war nicht der Verfechter des Heidenchristenthums und des liberalen Princips. Petrus war Judenchrist und Judenapostel. Nichtsdestoweniger vertrat er nicht das judenchristliche Extrem. Dies geht deutlich schon aus dem Vorfall in Antiochien hervor, welchen wir nicht lediglich aus einer Charakterlosigkeit des Judenapostels erklären dürfen. Paulus freilich beurtheilt ihn so von seinem heidenchristlichen Standpunkt. Wenn aber Petrus selbst über diesen Vorfall Bericht zu erstatten gehabt hätte, so würde er es ungefähr in folgender Weise gethan haben: „Als ich nach Antiochien kam, sah ich Paulus und Barnabas mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft pflegen, und obgleich das bei uns nicht Rechtens ist, so konnte ich doch diese Concession mir erlauben, denn sie glaubten ja mit uns an Jesum als den Herrn. Als aber Brüder von Jerusalem kamen, die streng am Gesetze Mosis festhielten, sah ich, dass ich den Standpunkt der Anbequemung nicht festhalten könne, sondern schloss mich an die Gesetzeschristen an, was mir bittere Vorwürfe von Seiten des Paulus zuzog". (Näheres siehe unten). Ein anderer Beweis dafür, dass Petrus kein judenchristlicher Ultra war, ist der, dass neben dem ebionitischen, resp. antipaulinischen Petrinismus eine mildere Petrinische Tradition sich bilden konnte; denn wie hätten die vermittelnden Petrinischen Briefe entstehen — oder wie hätte namentlich der 1. Petrusbrief diesem Apostel zugeschrieben werden können, wenn nicht in den Gemeinden irgend eine Erinnerung an einen mildern Petrus gelebt hätte? Nur darf diese Ansicht von Petrus nicht soweit urgirt werden, dass derselbe aufhörte, der Hauptapostel der Beschneidung zu sein.

113. Die andere „Säule der Gemeinde" war **Jakobus**, genannt „der Bruder des Herrn" (Gal. 1, 19; 2, 9). — Hier ist zunächst die Person fraglich. Von dem Zebedaiden Jakobus muss natürlich ganz Umgang genommen werden (Coll. Act. 12, 1 mit 15, 13 u. 21, 18 sqq.). Es bleiben also — wenn man nicht einen dritten, unbekannten Jakobus herbeiziehen will — nur die zwei übrig: Jakobus, des Alphäus Sohn und Apostel (Marc. 3, 18; Matth. 10, 3; Act. 1, 13) und Jakobus, der

leibliche Bruder (Al. Stiefbruder) Jesu (Marc. 6, 3; Matth. 13, 55). Im erstern Falle — meint man — könnte der betreffende Jakobus ebenfalls ἀδελφὸς τοῦ κυρίου genannt worden sein, da er ein Verwandter (Vetter, ἀνέψιος) Jesu gewesen sei (Marc. 15, 40; 16, 1; Matth. 27, 56). Aber 1) beruht diese Meinung auf dem dogmatischen Vorurtheil, dass Maria nach Jesu keine Kinder mehr geboren habe (cf. Matth. 1, 25 Var.), und 2) kann zwar ἀδελφὸς (= אח Gen. 14, 16; 13, 9 al.) bei den Hellenisten auch einen entfernteren Verwandten bezeichnen, wird aber gerade hier nicht statthaft sein, weil in diesem Fall ἀδελφὸς τοῦ κυρίου schwerlich als stehendes Ehrenprädicat gebraucht worden wäre. — Dagegen spricht Alles für einen leiblichen Bruder Jesu, denn 1) werden Marc. 6, l. c. u. Matth. 13, l. c. Brüder Jesu erwähnt und mit der Mutter Maria zusammengestellt; auch Marc. 3, 31; Matth. 12, 46; Luc. 8, 19; Act. 1, 14; 2) befindet sich unter diesen Brüdern als erster, wahrscheinlich ältester, ein Jakobus: Marc. 6 und Matth. 13, und 3) wird der Jakobus, „Bruder des Herrn", von den Aposteln unterschieden (cf. zwar Gal. 1, 19?) 1. Cor. 15, 7; Act. 1, 14; dann Const. ap. II, 55 al. — Euseb. comment. ad Jes. 17, 5 sq. — Id. h. e. II, 1; VII, 19.

Was wir nun von Jacobus wissen, ist verschiedener Art: 1) Aus den Evangelien geht hervor, dass bei Lebzeiten Jesu seine Brüder nicht an ihn glaubten, überhaupt zwischen ihnen und ihm nicht das beste Verhältniss bestanden zu haben scheint (Marc. 6, 4; 3, 21; Joh. 7, 3 sq.), doch will das Hebräer-Evangelium wissen, dass Jakobus mit Jesu und den Jüngern beim letzten Mahle zugegen gewesen sei (cf. Hilgenf. N. T. extra can. r. IV, p. 17). 2) Nach dem Hingange Jesu scheint sich Jakobus dem Apostelkreis angeschlossen zu haben (Act. 1, 13. 14); und Jakobus soll einer der ersten gewesen sein, dem der Auferstandene erschien: 1. Cor. 15, 7; Coll. Ev. s. Hebr. (Hilgenf. l. c.): „Dominus autem quum dedisset sindonem suum servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei; juraverat enim Jacobus, se non comesturum panem ab illa hora, qua biberet calicem Domini, donec videret eum resurgentem a mortuis ..... tulit panem et benedixit ac fregit et post dedit Jacobo justo et dixit ei: „Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus". 3) Die Apostelgeschichte lässt ihn zuerst auftreten beim sogenannten Apostelconvent (Act. 15, 13 sqq.) und zwar bereits mit einer gewissen Auctorität und so, dass er das entscheidende Votum abgiebt. Dieses Votum in der Streitfrage, ob die gläubiggewordenen Heiden der Beschneidung zu unterwerfen seien oder nicht, ist ein zwischen den Parteien vermittelndes: die gläubigen Heiden sollen nicht der Beschneidung und dem ganzen Mosaischen Gesetzeszwang unterworfen, sondern nur

auf die sogenannten Noachischen Gebote verpflichtet, d. h. als Proselyten des Thores in die Christengemeinschaft aufgenommen werden. — Dieselbe vermittelnde Stellung behält er ib. c. 21, 20—25, wo er als Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem von Paulus, der voll banger Ahnungen von seiner letzten Missionsreise zurück kam, besucht wird. Er macht den Heidenapostel auf die allgemeine Missstimmung gegen ihn aufmerksam und giebt ihm den — freilich nachher sehr übel ausschlagenden — Rath: er solle nebst vier andern, die ein Gelübde auf sich haben, sich in den Tempel begeben und sich des Gelübdes entledigen, dann werden die Gesetzeseifrigen einsehen, dass der Vorwurf seiner Apostasie vom Gesetz unbegründet sei. 3) Eine ganz andere Vorstellung von Jakobus empfangen wie aus Gal. 2. — So wie überhaupt die Urapostel eine von Paulus wesentlich verschiedene Stellung einnehmen, so auch Jakobus; und zwar erscheint dieser als auf dem äussersten Rechten stehend: denn wenn Petrus noch v. 11 sqq. zu einer Concession geneigt war, so konnte er diese von Stund an nicht mehr behaupten, als Emissäre von Jacobus erschienen, die ihm mit ihrer strengen Consequenz imponirten, — um so mehr, da eine starke Partei, d. h. wahrscheinlich die ganze Urgemeinde, hinter ihnen stand. — Als derselbe strenge Judenchrist, als die grosse Auctorität der Ebioniten, erscheint er auch in den Erinnerungen des zweiten Jahrhunderts, cf. Epist. Petri ad Jacob. et Epist Clem. R. ad Jac. (vor den Pseudoclementinischen Homilien) und bei Hegesippus (ap. Euseb. h. c. II, 23), welcher — freilich mit judenchristlicher Ausschmückung — den Jakobus charakterisirt und sein Martyrium erzählt. Demnach war dieser nach den Aposteln der Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem und war von Geburt an heilig (im jüdischen Sinn, d. h. ein Nasiräer). Oft wurde er im Tempel gefunden, auf den Knieen liegend und Fürbitte thuend für das Volk. Um seinetwillen glaubten Viele an Jesum als den Messias. Da nun dieser Glaube überhand nahm, so entstand eine grosse Unruhe unter dem Volk und seinen Tonangebern. Diese traten zu Jakobus und baten ihn: er solle doch dem Volke wehren und dasselbe von seinem Irrthum zurückführen; denn zu ihm hätten sie Zutrauen; er solle sich daher auf die Zinne des Tempels begeben und zum Volke sprechen. — Statt aber das Volk vom Glauben an Jesum abzumahnen, rief er mit lauter Stimme: „Was fraget ihr mich über Jesum den Menschensohn? sitzt er doch im Himmel zur Rechten der Kraft und wird kommen auf den Wolken des Himmels“. — Während nun Manche um dieses Zeugnisses willen glaubten und riefen Hosianna dem Sohne Davids! so riefen die Schriftgelehrten und Pharisäer, über sich selbst unwillig, dass sie ein solches Zeugniss von Jesu provocirt hatten: „O wehe! auch der Ge-

echte ist in den Irrthum gerathen!" und sie stürzten den Jakobus von ler Tempelzinne hinunter und steinigten ihn. — Wenn nun auch Manches in dieser Erzählung auf Rechnung judenchristlicher Ausschmückung kommen mag, so beweist doch theils der Umstand, dass er für einen „Gerechten" und Nasiräer gehalten wurde, theils die Thatsache, dass er von den Schriftgelehrten und Pharisäern angegangen werden konnte, dem überhandnehmenden Glauben an Jesum als den Messias Einhalt zu thun, — dass er ein correcter Judenchrist war, ja dass sein Judenthum hervorstechender und bekannter war als sein Christenthum. — Sein Ansehen nicht nur unter den Judenchristen, sondern auch unter den Juden muss sehr gross gewesen sein, denn Josephus thut des Todes dieses Mannes, den er freilich ganz anders motivirt als nachher Hegesippus, noch im Jahre 83 A. D. — also 20 Jahre nach dem Ereigniss — Erwähnung (Antiq. XX, 9, 1). — Das Nähere siehe bei Winer Reallexikon s. v. — Herzog Realencyklopädie s. v. — Schenkel's Bibellexikon: auch in den Einleitungen zum Brief Jakobi, besonders bei Kern. — (Ueber die Lehre cf. unten „Standpunkt und Ideen des urapostolischen Judenchristenthums").

114. Die dritte Säule der Urgemeinde war **Johannes**. Keine andere Persönlichkeit ist so streitig geworden wie diese. — 1) Die synoptischen Evangelien liefern uns folgende Notizen und Charakterzüge: Er wird, ähnlich wie Simon und Andreas, nebst seinem Bruder Jakobus von seinem Fischergewerbe in Jesu Nachfolge berufen, welchem Rufe sie beide auch ungesäumt folgen: Marc. 1, 19. 20; Matth. 4, 21. 22. — Jesus giebt den beiden Brüdern den Beinamen „Donnersöhne" (בְּנֵי רגשׁ — *βοανεργὲς* nach Galil. Aussprache), was auf einen energischen, selbst heftigen Charakter deutet: Marc. 3, 17. — Johannes wehrt einem Exorcisten, weil er nicht zur Jüngerschaft Jesu gehört, — ein Zug von Ausschliesslichkeit, den der Meister zurechtzuweisen nicht ermangelt: Marc. 9, 38 sq.; Luc. 9, 49 sq. Die Zebedaïden sind es auch, welche auf die ungastliche Stadt Samariens nach dem Beispiel des Elias (2. Reg. 1, 10—12) wollen Feuer regnen lassen: Luc. 9, 54, was von einem Geist der Rachsucht zeugt, welchem dann das zurechtweisende Wort gilt: „Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?" — Die beiden Brüder waren auch weder von fleischlichen Messiashoffnungen, noch von Ehrgeiz frei, denn sie erbatten sich durch ihre Mutter die Ehrenplätze im Himmelreich: Marc. 10, 35 sqq.; Matth. 20, 20 sqq. und müssen sich von dem Herrn das folgende Wort gefallen lassen: „Wer unter euch gross sein will, der sei Aller Knecht". — 2) Ein ganz anderes Bild giebt uns der vierte Evangelist, wenn nämlich — was fast allgemein angenommen, von

einzelnen Neuern jed... ...on der Apokalypse herkömmt, der Contra
μαϑητὴς wirklich J... Farben und Tönen dieses Buches und d
hannes einer von ... Evangeliums verborgen bleiben (cf. z. B
Wort des Täuf... 22. 26. 27; 13, 1—4; 22 sqq. 30; 21, 15—17
Jüngerschaft ... des vierten Evangelisten und ersten Johannesbrief
beim letzt... ...icht gut die schöne, von Clem. Al. (ap. Euseb. h.
Vertraute... ...ierte Erzählung von dem durch den Apostel Johann
unter d... Jüngling; eben so die von Hieron. (ad Gal. 6, 10) au
Einge... Anekdote von dem hochbetagten Johannes, der — in d
pries... ...versammlungen getragen — nichts anderes zu sagen pfleg
pr... Kindlein, liebet einander" — und gefragt, warum er immer dies
l... antwortete: „Weil es das Gebot des Herrn ist, und wenn dies
...schieht, so ist es genug".

Es liegen uns also von Johannes zwei sehr verschiedene Ch
die Tücher und ... Welches ist das ächte? — Es fehlt nicht an B
Charakterzeichnung ... zu verwischen, hauptsächlich im Interes
Thomas und Nathanael gehen Apokalypse dem Apostel zu vindicire
... See von Tiberias; nach ... 1) Der vermeintliche Antijuda
... Morgen der Auferstandene unerklen wie 4, 22; 5, 46. 47; 1
... welcher den Herrn erkennt: 21, ...chen Feste, denen Jes
... schwimmt an's Ufer: er der ...lichkeit fehle au
... Eingeweihte. — Nachdem Jes... 10, 8; 12, 37—4
...r Weise zum Hirten seine...; — 3) der B
...hfolge berufen, folgt „der ... Johannisbr
...eckt dadurch die Eifersuch... Geschich
... dass er bleibe, bis dass ...lyptisch
Damit sollte nicht sowonige B
vielmehr: Petrus solle sic...m u
...n Jünger" beschieden se... va
...ostelgeschichte von Joha...
... dieses schliesst sich an ...
Begleitung des Petrus
...en betheiligt, aber sei...
-7; bei Anlass der
...in, um sich von die
beide vermitteln d...
... des heiligen Gei
Hauptperson: 8, 14
...rschwindet überh
...ichte. — 4) Sich...
nach Act. 15 sch
...rusalem befunde...

schen den Sendschreiben Apok. 2 und 3, und 1. Joh., wie auch
schen der Eschatologie der einen und der andern Schrift. Man
gleiche Apok. 1, 7. 20 und 21 mit Ev. 5, 28. 29; 6, 40. 44; 14,
q.; 16, 7—13; 1. Joh. 2, 18 (welche Stelle Apok. 13 vorauszusetzen
int, aber als einen fremden Ausspruch); 3, 2. 4) Zwischen der
vandlung Pauli und derjenigen, welche wir zwischen dem Ver-
er der Apokalypse und dem Verfasser des vierten Evangeliums an-
nen müssten, kann gar keine Vergleichung stattfinden, denn
ing die Umwandlung in dem jungen Paulus vor; Johannes aber
, als er die Apok schrieb, ca. 60 Jahre, und als er das Evangelium
eb, wenigstens 80 Jahre alt gewesen, und β) eine „Bekehrung“ von
derben Realismus des Apokalyptikers zu dem Alexandrinischen
lismus des Evangelisten wäre gegen alle und jede Analogie. —
ich 5) kann man jeden auf's Gewissen fragen, ob der, welcher
Apokalypse, namentlich c. 17—19, geschrieben hat, Joh. 3, 16. 17;
oh. 4. al. geschrieben haben könne! — Es wird also
n sein, dass sowohl der Apokalyptiker als der Ev
se gelebt haben, in welchem gewisse spe
tellungen gangbar waren; aber so
hes Kriterium giebt, blei
r die Apokalypse gesch
ngelium noch den e
en kann.
Für die Persönlich
ltat noch nicht
: hat der Apo
hrieben, so
ern Sinne
t, sondern
men st
pse z
Joh
nes
nes
t

sondern in dem
auf's beste überein die
14) bezeugte Anekdote, dass
eten, um zu baden, nachdem er aber
Kerinthos sich in demselben befinde,
en habe: „Lasst uns fliehen, dass nicht das
rinthos, der Feind der Wahrheit, darinnen ist“.
Züge, in welchen der „Donnersohn“, der Feuer
ollte regnen lassen, wiederzuerkennen ist, so tritt uns
fasser des vierten Evangeliums und des ersten
welcher von Ende des 2. bis zum Anfang des 19. Jahrhun-
d nach dem Bretschneider'schen Angriff von der Schleier-
chen Schule mit dem Apostel Johannes für identisch gehalten
ein vollständig anderes Bild entgegen. Statt des juden-
lichen Eiferers sehen wir im vierten Evangelisten einen alexan-
isch gebildeten Mann (cf. bes. 1, 1—18; 6, 32—58), bei dem es
h sogar fragen kann, ob er nicht Platon's Phädon gelesen habe
13—17). Statt des ausgeprägten Juden tritt uns hier ein Schriftsteller
entgegen, der zwar mit den jüdischen Verhältnissen gut bekannt ist,
aber dem jüdischen Gesetze gleichsam fremd gegenübersteht (1, 17;
7, 19; 8, 17; 10, 34), die Juden als die von Hause aus Unempfäng-
lichen darstellt (1, 11; 2, 23 sq.; 4, 48, coll. 40—42; 8, 31—59; 12,
37—41) und die Gegner Jesu in ganz eigenthümlicher Weise Ἰουδαῖοι
nennt (2, 18; 5, 16 sqq.; 6, 41. 52; 7, 15 sqq.; 8, 22; 48. 52. 57 sq.;
10, 24. 31 sqq.; 11, 8; 13, 33; cf. 19, 11). Jener Bildung des Evan-
gelisten entspricht daher sein Universalismus (1, 1—18; 4, 24; 10, 16;
12, 23. 24), wie denn bei ihm — statt jenes theokratischen Rachegeistes —
die Liebe die Grundidee und der Grundton ist (3, 16; 13, 34. 35; 15,
9. 12; 1. J. 2, 9—11; 4, 7. 8; 11. 12; 16; 20. 21). Auch wird

Niemandem, der z. B. von der Apokalypse herkömmt, der Contr
zwischen den grellen Farben und Tönen dieses Buches und
Feinheit des vierten Evangeliums verborgen bleiben (cf. z.
1, 38—40; 11, 3. 21. 22. 26. 27; 13, 1—4; 22 sqq. 30; 21, 15—
— Dem Charakter des vierten Evangelisten und ersten Johannesbri
entspricht nun recht gut die schöne, von Clem. Al. (ap. Euseb.
III, 23) überlieferte Erzählung von dem durch den Apostel Joha
geretteten Jüngling; eben so die von Hieron. (ad Gal. 6, 10)
bewahrte Anekdote von dem hochbetagten Johannes, der — i
Christenversammlungen getragen — nichts anderes zu sagen p
als „Kindlein, liebet einander" — und gefragt, warum er immer
sage, antwortete: „Weil es das Gebot des Herrn ist, und wenn
geschieht, so ist es genug".

Es liegen uns also von Johannes zwei sehr verschiedene
„Welches ist das ächte? — Es fehlt nicht
Charakterzeichnung ... hied zu verwischen, hauptsächlich im In
Thomas und Nathanael gehen au... Apokalypse dem Apostel zu vin
fang am See von Tiberias; nach fruch... : 1) Der vermeintliche Ant
frühen Morgen der Auferstandene unerkannt ...en wie 4, 22; 5, 46.
der Erste, welcher den Herrn erkennt: 21, 7; ...chen Feste, dene
in's Wasser und schwimmt an's Ufer: er der That...iesslichkeit fel
der Einsichtige und Eingeweihte. — Nachdem Jesus de... 10, 8; 12,
bilitirt und in besonderer Weise zum Hirten seiner Sch... ; — 3)
auch in seine specielle Nachfolge berufen, folgt „der ande... Joh
ihm ebenfalls nach und erweckt dadurch die Eifersucht de... G
aber Jesus erwidert: „so ich will, dass er bleibe, bis dass ich
was geht es dich an?" 21, 20—22. Damit sollte nicht sowohl
sein, dieser Jünger sterbe nicht, als vielmehr: Petrus solle sic
darum bekümmern, wenn dem „andern Jünger" beschieden
Parusie zu erleben. — 3) Was die Apostelgeschichte von
sagt, beschränkt sich auf Weniges, und dieses schliesst sic
synoptische Bild an: demnach tritt er in Begleitung des P
und ist mit diesem bei der Heilung des Lahmen betheiligt, ab
Mitapostel entschieden untergeordnet: 3, 1—7; bei Anlass
kehrung der Samaritaner reist er mit Petrus hin, um sich v
Erfolg des Evangeliums zu überzeugen, und beide vermit
Handauflegung bei den Getauften den Empfang des heilig
aber auch hier erscheint Petrus entschieden als Hauptperson
— Beim Apostelconvent erscheint er nicht; er verschwindet
nach jener samaritanischen Thätigkeit aus der Geschichte. —
Notiz giebt uns Paulus im Galaterbrief: Wenn es nach Act.
als habe sich damals Johannes nicht mehr in Jerusalem

zwischen den Sendschreiben Apok. 2 und 3, und 1. Joh., wie auch zwischen der Eschatologie der einen und der andern Schrift. Man vergleiche Apok. 1, 7. 20 und 21 mit Ev. 5, 28. 29; 6, 40. 44; 14, 3 sqq.; 16, 7—13; 1. Joh. 2, 18 (welche Stelle Apok. 13 vorauszusetzen scheint, aber als einen fremden Ausspruch); 3, 2. 4) Zwischen der Umwandlung Pauli und derjenigen, welche wir zwischen dem Verfasser der Apokalypse und dem Verfasser des vierten Evangeliums annehmen müssten, kann gar keine Vergleichung stattfinden, denn *α*) ging die Umwandlung in dem jungen Paulus vor; Johannes aber wäre, als er die Apok schrieb, ca. 60 Jahre, und als er das Evangelium schrieb, wenigstens 80 Jahre alt gewesen, und *β*) eine „Bekehrung" von dem derben Realismus des Apokalyptikers zu dem Alexandrinischen Idealismus des Evangelisten wäre gegen alle und jede Analogie. — Endlich 5) kann man jeden auf's Gewissen fragen, ob der, welcher die Apokalypse, namentlich c. 17—19, geschrieben hat, Joh. 3, 16. 17; 1. Joh. 4. al. geschrieben haben könne! — Es wird also zwar zuzugeben sein, dass sowohl der Apokalyptiker als der Evangelist in einem Kreise gelebt haben, in welchem gewisse specifische Ausdrücke und Vorstellungen gangbar waren; aber so lange es ein litterarisches Kriterium giebt, bleibt es dabei, dass der, welcher die Apokalypse geschrieben hat, weder das vierte Evangelium noch den ersten Johannisbrief geschrieben haben kann.

Für die Persönlichkeit des Apostels Johannes ist indessen dieses Resultat noch nicht entscheidend. Zwar wenn die Frage so gestellt wird: hat der Apostel Johannes das Evangelium oder die Apokalypse geschrieben, so ist dieselbe mit der grössten Wahrscheinlichkeit im letztern Sinne zu beantworten. Aber so steht die Frage gegenwärtig nicht, sondern wenn der Verfasser des vierten Evangeliums noch vollkommen streitig ist, so schwanken die Ansichten in Betreff der Apokalypse zwischen dem Apostel Johannes, dem Presbyter Johannes und dem Johannes Marcus (Hitzig). — Mag nun aber der Apostel Johannes Verfasser der Apokalypse sein oder nicht: der Apostel Johannes bleibt nach der ältesten und verbürgtesten Ueberlieferung der entschiedene Judenchrist und Judenapostel (cf. Gal. 2, 9. 10; Iren. ap. Euseb. IV., 14; Id. V., 20; Polycr. Eph. ap. Euseb. III, 31).

B. Der Vorstellungs- und Ideenkreis der Urapostel und der Urgemeinde.

115. Vor allem ist nach den **Quellen** zu fragen, aus denen wir die Kenntniss des urchristlichen Ideenkreises schöpfen. — Wenn wir

den entscheidenden Einfluss erwägen, den Paulus auf das christlich Bewusstsein und Leben geübt hat, so leuchtet ein, wie wichtig e wäre, von der vorpaulinischen Gestaltung desselben eine genau Kenntniss zu haben. Ist es möglich, uns eine solche zu erwerben? In erster Linie wird man sich in der Apostelgeschichte umsehen doch wird Niemandem, der den letzten Theil des Buches, welcher di Schicksale des Paulus enthält, und in diesem noch insbesondere di sogenannte Wirquelle, mit dem ersten Theil vergleicht, entgehe können, dass das Buch von sehr ungleicher historischer Zuverlässigkei ist, und dass der erste Theil, welcher sich mit den Thaten und Schick salen der Urapostel beschäftigt, einen ziemlich sagenhaften Charakte trägt (vgl. oben). Dass namentlich die Petrinischen Reden nicht fü authentisch, sondern wenigstens ihrer Form nach für Compositio nen des Verfassers gehalten werden müssen, ist jetzt ziemlich al gemein anerkannt. Doch haben wir Grund, anzunehmen, dass dies Petrinischen Reden auf einer geschichtlichen Grundlage ruhen. Wi schliessen dies aus denjenigen Stellen, in denen auf eine Weise vo Christus gesprochen wird, welche von Paulinischem Einfluss noch gan unberührt und aller dogmatischen Reflexion und Gnosis völlig ba und ledig ist, cf. 3, 22 sq.; 2, 13—17; 10, 37 sqq. — Für eine authentisch Quelle des vorpaulinischen Christenthums ist öfter der Jakobus brief gehalten worden, 1) zeige derselbe noch den einfach ethische an die Bergrede Jesu erinnernden Charakter und enthalte mehr An spielungen auf die Lehren und Sittengebote Jesu als alle andern Brie zusammengenommen (cf. unten Lehrgehalt des Jakobusbriefes); 2) ve rathe derselbe einen kirchlichen Zustand, da sich die Christengemein noch nicht von der jüdischen Synagoge getrennt habe (2, 1 sq.); 3) s auf die Heidenchristen noch gar keine Rücksicht genommen. — Die Gründe sind aber nicht stichhaltig, denn 1) beweist der ethisc Charakter des Briefes nicht sowohl die frühere Zeit, als vielmehr d Richtung des Verfassers, da eine solche sich auch neben und nac Paulus erhalten konnte. — 2) Συναγωγή (2, 2) muss keineswe nothwendig die jüdische Synagoge bezeichnen, cf. Act. 6, 9; 13, 4 Test. Benj. XI, p. 747. Und dass hier schwerlich die jüdische Syn goge gemeint sein kann, ersieht man aus dem Umstande, dass d Leser als solche angeredet werden, welche den Zuhörern Plätze anz weisen hatten, was den Christen schwerlich zukam. — 3) Dass a Heidenchristen keine Rücksicht genommen ist, beweist gar nichts, nic nur weil der Verfasser als judenchristlicher Lehrer auf die Heide christen keine Rücksicht zu nehmen brauchte, sondern weil er auf de Paulinismus desto unverkennbarere Rücksicht nimmt. Und gerad diese polemische Rücksicht auf den Paulinismus ist der erste un

hauptsächlichste Grund gegen die vorpaulinische Abfassung dieses Briefes (siehe das Nähere unten l. c.). Ein zweiter Grund dagegen ist die als längst bestehend gedachte Presbyterial-Verfassung der Gemeinde (5, 12). Ein dritter Grund ist das starke Hervortreten der natürlichen und bürgerlichen Standesunterschiede (2, 1 sqq.; 5, 1—6), welche in jenen frühchristlichen Zeiten sich gewiss nicht so geltend machten — die christliche Erinnerung und Tradition weiss das Gegentheil zu berichten (Act. 2, 44. 45; 4, 34. 35; 6, 1—6). Der vierte Grund ist endlich der in dem ganzen Briefe vorausgesetzte Zustand der Gemeinden, welcher ein Zustand religiöser Erschlaffunng ist. Dieser setzt aber einen längeren Bestand derselben voraus. — Noch weniger als der Jakobusbrief kann der erste Petrusbrief als Urkunde des ursprünglichen Judenchristenthums angesehen werden; denn 1) ist dieser Brief nicht an Judenchristen, sondern an Heidenchristen gerichtet (1, 14; 2, 10; 4, 3. 4) und setzt die Heidenmission in Pontus, Galatien, Cappadozien, Asia procons. und Bithynien voraus (1, 1). 2) Tönt durch den ganzen Brief die Beziehung auf den Druck und die Verfolgung, welche die Christen damals schon zu leiden hatten (1, c. 7; 2, 12. 15; 18 sqq.; 3, 13—18; 4, 12—19; 5, 8—9). 3) In diesem Briefe sind die Einflüsse des Paulinismus und die Anfänge der Dogmenbildung bereits sehr bemerklich (1, 3 sqq.; 18—20; 2, 5—7; 21—24; 3, 19 und 4, 6). — Authentische oder unmittelbare Quellen über das ursprüngliche Judenchristenthum stehen uns demnach keine zu Gebote.

An mittelbaren Quellen fehlt es jedoch nicht ganz. In wie fern die Petrinischen Reden der Apostelgeschichte Elemente enthalten, welche als ursprüngliche zu verwerthen sind, haben wir bereits oben gesehen. Da ferner der Jakobusbrief, trotz seiner spätern Abfassung und Beziehung, doch in gerader Linie vom ursprünglichen Judenchristenthum abstammt, so handelt es sich bloss darum, ob es möglich sei, diese ursprünglichen Elemente darin zu erkennen und aus dem spätern Stoff herauszuschälen. Einzelne Stellen aus dem Ganzen abzulösen, dürfte sehr schwierig sein. Eher ist die allgemeine Richtung des Briefes geeignet, uns eine Vorstellung von dem Geiste des ursprünglichen Judenchristenthums zu geben, und das wenigstens dürfte an der Meinung, dass dieser Brief vorpaulinisch sei, als richtig angenommen werden, dass der mehr dogmatisirenden Richtung des Paulus eine einfachere, nüchterne, sich vorzüglich auf die Sittenlehre Jesu bauende, vorhergegangen, und dass diese eine integrirende Seite des ursprünglichen Judenchristenthums gewesen sei. Auch die synoptischen Evangelien, obschon ihrer Abfassung nach der zweiten, nachpaulinischen Periode angehörig, können uns Elemente zur Kenntniss des ursprüng-

lichen Judenchristenthums liefern; denn sofern sie nicht bloss und rein die Lehre Jesu, sondern auch Traditionelles und Individuelles enthalten, geben sie mittelbar die Vorstellungen und Gedanken der Zeit in welcher die Evangelisten lebten. Das Traditionelle wird hauptsächlich in den Engelerscheinungen und wunderhaften Erzählungen aber auch in der Art und Weise zu suchen sein, wie das Geschichtliche der Person Jesu mit dem Alten Testament und dem jüdischen Bewusstsein in Einklang gebracht wird. Das Individuelle wird vorzüglich in den differenten Auffassungen und Darstellungen der Reden und Thatsachen sich finden, obwohl zuzugeben ist, dass manche Verschiedenheiten der Erzählung auch auf einer verschiedenen Ueberlieferung beruhen können. Wenn nun aber das in den Evangelien enthaltene Traditionelle und noch mehr das Individuelle nicht mehr als der ersten Periode angehörig betrachtet werden kann, wie ist denn daraus ein Schluss zu ziehen auf die Vorstellungen und Ideen dieser ersten Periode? — Jene spätern Traditionen und Reflexionen stammen doch in gerader Linie von dem ursprünglichen Glauben und von der Urtradition ab, und wenn gleich diese im Lauf der Zeit Modificationen erfahren haben, so können dies doch unmöglich das Substantielle derselben ganz verwischt haben. In dem Bewusstsein des siebenten bis neunten Dezenniums, in welche Zeit die Abfassung der ältesten Evangelien zu setzen ist, haben wir mittelbar das Bewusstsein des dritten bis sechsten Jahrzehents nach Jesu Hingang zu erkennen, aber nicht so, dass wir dieses als ein fertiges und abgeschlossenes, sondern als ein werdendes zu verstehen haben.

a. Das christliche Bewusstsein der Muttergemeinde.

116. Wir versetzen uns in die auf den Tod Jesu unmittelbar folgende Zeit und in die damalige Gemüthsverfassung der Jünger. Nichts ist gewisser, als dass diese durch den Tod des Meisters in die tiefste Bestürzung versetzt worden sind. Dass der Messias, als den sie Jesum erkannt hatten, leiden und sterben werde lag ihnen ganz fern, und selbst die Stelle Jes. 53, in welcher man nachher das Leiden Christi vorher verkündigt sah, wurde entweder nicht auf den Messias, den *υἱὸς Δαβίδ*, oder wenigstens gar nicht allgemein auf seinen Tod bezogen, cf. Matth. 12, 15—21. — Je grössere Hoffnungen also die Jünger auf Jesum gesetzt und je fester sie geglaubt hatten, „er werde Israel erlösen“, desto tiefer musste nach dem tragischen Ausgang des Meisters ihre Enttäuschung sein. Erst die Ueberzeugung, dass er auferstanden sei, richtete ihren Muth au



und versöhnte sie mit dem Schicksal. Wie sie zu dieser Ueberzeugung gelangten, wird uns sowohl wegen der durchgängigen Differenzen der Auferstehungsberichte als wegen der Sache selbst stets unklar bleiben. Denn fasst man dieses Ereigniss als eine objective Thatsache, so ist es unbegreiflich, wie die Berichte darüber so sehr aus einander gehen konnten. Fasst man sie aber als Vision, so ist eben so schwer einzusehen, wie dieselbe sich zu einer so festen Thatsache verkörpern konnte; denn dass der Visionär seine Visionen für Wirklichkeiten hält, — was nicht einmal immer der Fall ist (cf. Act. 12, 9) — erklärt noch keineswegs, wie alle Apostel und wie die ganze Urchristenheit eine solche — diesen und jenen zu Theil gewordene — Vision für Wahrheit und Wirklichkeit halten konnten; und dass visionäre Zustände ansteckend sind und dass daraus die grosse Zahl derer, welchen der Auferstandene erschienen sei, sich erklären lasse, macht es noch nicht begreiflich, wie eine solche gemeinsame Vision, die doch immer nur eine vage Ueberzeugung hervorbringen kann (cf. 2. Cor. 12, 2 sqq.), in diesem Fall einen so festen Glauben erzeugen konnte*). — Es scheint vielmehr, dass die Apostel, namentlich Petrus durch den unerträglich peinlichen Widerspruch zwischen dem reinen Bilde Jesu und dem Verbrechertode desselben, zu einer innern Lösung des Räthsels gedrängt wurde. Diese Lösung, die sein ganzes Gemüth in Anspruch genommen hatte, konnte sich zu einer Vision steigern. Dies wird noch erklärlicher, wenn wir bei ihm die Erinnerung an solche Worte dazu nehmen, in denen Jesus von seinem Wiederkommen sprach und die ihm eben jetzt jene innere Lösung bestätigen halfen (cf. Holsten, z. Evangel. des Petrus und des Paulus, S. 230 sq.). Welches ist denn die Idee, mit der er den Zweifel gelöst, und welche sich nachher zur Vision verkörpert hat? Es ist die Idee, dass der gerechte Gott diesen Jesus, dessen reines Bild so lebendig in seiner Erinnerung stand, nicht habe dem Tod übergeben können, dass Gott nicht habe „seinen Frommen (חֲסִידְךָ) die Verwesung sehen lassen“ (cf. Ps. 16, 10 mit Act. 2, 31). Der Uebergang von diesem Gedanken zum Schauen des lebendigen Christus wird uns um so natürlicher erscheinen, je mehr wir uns diesen Trostgedanken die Seele des Jüngers blitzartig erleuchtend denken. Von diesem Augenblick an war sein Sorgenstein gehoben und trat an die Stelle des quälenden Zweifels Trost und Freudigkeit. Dass er keinen

*) Sehr treffend sagt daher Langhans („Das Christenthum und seine Mission“, S. 158); „Neue Ideen können wohl Visionen, aber nie und nimmer können Visionen neue Ideen erzeugen“. — Ueberhaupt ist die ganze vom psychiatrischen Standpunkte geführte Beleuchtung der Visionshypothese daselbst nachzulesen.

Augenblick an der objectiven Realität des auferstandenen Messias Jesus zweifelte, ist gewiss; eben so gewiss, dass er den Andern diese Kunde mittheilte, und dass dann dieser und jener, und immer Mehrere den lebendigen Christus zu sehen glaubten. — Zwei Punkte dürfen hiebei niemals übersehen werden: 1) der Glaube jener Zeit an das Wunder, und 2) die so viel regere Phantasie und so viel sensitivere Natur des Orientalen, insonderheit des Semiten*). — Wie es sich aber damit auch verhalten mag: Das unwandelbar Gewisse ist, dass die Apostel fest überzeugt waren, der Herr sei auferstanden. Davon einmal überzeugt, konnten sie auch mit ruhigerm Herzen die Erinnerung an ihren Herrn und Meister pflegen. Die Pflege dieser Erinnerung musste ihre liebste Beschäftigung sein. Auch wurde sie fortwährend unterstützt durch das Herrnmahl, welches ein von dem Andenken an den Herrn getragenes, brüderliches Bundesmahl war. Aus diesem Charakter des Herrnmahls konnte sich allmählich die Tradition entwickeln, welche Jesu selbst die Worte in den Mund legte: „Thut das zu meinem Gedächtniss" (1. Cor. 11, 24; Luc. 22, 19). — Diese Erinnerung und die Pflege des Bildes ihres Herrn auf der einen und der Glaube, dass er auferstanden sei, auf der andern Seite, waren die beiden Pole, um welche sich das christliche Bewusstsein der Apostel bewegte.

117. Als das erste grosse Ereigniss im Leben des Petrus und der übrigen Apostel wird in der Quelle, welcher Lucas folgt, die Geistesausgiessung am Pfingstfest erzählt. — Die Erzählung selbst giebt aber, was ihre Geschichtlichkeit betrifft, folgenden Bedenken Raum: 1) Offenbar wird als Centrum der Begebenheit und als das Wesen der Geistesausgiessung das *γλώσσαις λαλεῖν* hervorgehoben, cf. auch Act. 10, 44 sq.; 19, 1—6. Nun aber erklärt Paulus, der Augenzeuge und Zungenredner, die Glossolalie nur für eines, und zwar keineswegs für das wichtigste, der verschiedenen Charismen des heiligen Geistes, cf. 1. Cor. 12 und 14. 2) Der Verfasser schildert die Glossolalie unverkennbar als ein Reden in fremden Sprachen (siehe v. 7—11), aber Paulus, der die Glossolalie genau kennt, beschreibt sie l. c. gerade nicht als ein Reden in fremden Sprachen (cf. 1. Cor. 14, 7—9; 15 und 19; 27. 28. Siehe das Nähere unten („Paulinische Lehre"). 3) Behauptet man aber, die Corinthische Glossolalie sei eben

*) Wendet man gegen die psychologische Erklärung des Auferstehungsglaubens der Apostel ein, dass dadurch die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi vernichtet und zu einer blossen Illusion gemacht werde, so ist zu erwidern, dass wenigstens nicht das in der Erinnerung der Apostel lebende Bild Jesu, und nicht die Idee, dass sein Tod kein Tod im gewöhnlichen Sinne gewesen sein könne (Ps. 16, 10), eine Illusion gewesen ist.

eine andere gewesen als die Pfingst-Glossolalie, welche ein Reden in den Sprachen dieser 15 verschiedenen Völkerschaften gewesen sei, so ist zu entgegnen: Entweder war diese Fähigkeit, in fremden Sprachen zu reden, eine natürlich erworbene oder eine übernatürlich mitgetheilte: jenes widerspricht dem klaren Wortlaut und Sinn des Verfassers (cf. v. 4. 13. 16 sqq.); ist sie aber eine übernatürlich mitgetheilte, so muss nach dem Zweck gefragt werden. Die gewöhnliche Meinung war, die Apostel hätten derselben zu ihrer Missionsthätigkeit bedurft; zu dieser aber bedurfte es keineswegs aller dieser (15) Sprachen, sondern die aramäische und griechische genügten in den meisten Fällen vollkommen. Beruft man sich aber auf ein Luxuswunder, so ist zu sagen, dass wenigstens Petrus diese Sprachengabe nicht besessen zu haben scheint, da er nach dem Zeugniss des Papias (Euseb. h. c. III, 39) einen ἑρμηνεύτης hatte, nämlich den Marcus*). — Zu diesen Gründen gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung in Act. 2 gesellen sich noch andere, namentlich die Feuerzungen, welche sich auf jeden der Jünger gesetzt haben sollen; aber auch der wundersame Charakter der Erzählung, ja dieses ganzen ersten Theiles der Apostelgeschichte, ein Charakter, welcher mit dem letzten Theil, der die weit verbürgtere Geschichte des Apostels Paulus enthält, einen auffallenden Contrast bildet**). — Der erste Theil der Apostelgeschichte verräth nämlich eine abgeleitete, von der religiösen Sage beeinflusste Quelle, welche die Verherrlichung des Petrus als des Hauptapostels zum Zweck hat. Dessenungeachtet kommen in dieser Quelle Elemente vor, welche durchaus das Gepräge der einfachen Ursprünglichkeit an sich tragen, insbesondere die lehrhaften Stellen, denn diese scheinen von der ausschmückenden Sage sehr wenig, die Thatsachen aber sehr stark berührt worden zu sein. — Was nun

*) Vgl. die ganze gründliche Erörterung der Sache bei Zeller, „die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" S. 82—118.

**) Denjenigen, welche alle historische Kritik der Wundererzählungen als Wunderscheu und Rationalismus verdächtigen, liegt die Beantwortung der Frage ob, warum denn das Wunder in dem Masse seltener wird oder ganz aus der Geschichte verschwindet, in welchem wir auf den Boden der beglaubigten, von Augenzeugen beschriebenen Geschichte kommen. Vgl. namentlich die sogenannte Wirquelle der Apostelgeschichte (16, 10 sqq.; 20, 5—21, 15; 27, 1—28, mit Act. 2—12). — Im Alten Testament sind die Bücher der Könige ein nicht minder schlagendes Beispiel, da sie, so lange sie sich in der alten Elias-Tradition bewegen (2. Regg. 1—13) voll Wunder sind, so wie sie sich aber der Zeit nähern, in welcher der Verfasser selbst lebte und schrieb (l. c. 22—25) eine, auch von unserm Standpunkt betrachtet, ganz glaubwürdige Geschichte geben.

die Pfingstbegebenheit insbesondere anbelangt, so ist es sehr wahrscheinlich, dass dieser durch die Sage und spätere Auffassung der Sache bedeutend beeinflussten Erzählung doch etwas Thatsächliches zum Grunde liegt, denn die Sage pflegt nicht sowohl Thatsachen zu erdichten als in der Weise zu vergrössern, dass theils ein natürlicher Vorfall in's Grosse und Wunderbare gesteigert, theils eine Reihe einzelner, kleinerer Vorkommenheiten um Eine berühmte Person gruppirt und zu Einem grossen Ereigniss gemacht wird. — Als wahrscheinlich thatsächlich haben wir eine bedeutende, ohne Zweifel von Glossolalie begleitete Geistesbewegung unter den Jüngern zu betrachten, welche vielleicht mit der Entstehung ihres Auferstehungsglaubens in weit engerm Zusammenhang stand, als es nach Lucas den Anschein hat. Der Uebergang von dem Zweifel und der tiefen Niedergeschlagenheit in die volle und freudige Ueberzeugung konnte wohl die Folge haben, dass sie „mit neuen Zungen *ἐλάλουν τὰ μεγάλεια τοῦ Θεοῦ*". Diese Geistesbewegung konnte dann immerhin später als Erfüllung der Joelischen Weissagung gefasst werden. — Der andere Punkt, den wir als thatsächliche Basis der Act. 2 erzählten Begebenheit anzusehen haben, ist die Entstehung der ersten Christengemeinde in Jerusalem. Es mag sich mit der Zerstreuung der Jünger unmittelbar nach dem Tode Jesu verhalten haben wie es will; man mag die allmähliche Rückkehr derselben in eine Zeit versetzen, in welche man will: jene Zerstreuung wird doch nur so lange gedauert haben, als die Bestürzung und der Zweifel an der Messianität des Meisters dauerte. Mit der Wiederkehr und Erhebung ihres Muthes wird auch die Rückkehr nach Jerusalem verbunden gewesen sein, — denn von Jerusalem sollte ja das Reich Gottes ausgehen. — Wenn auch die Rede des Petrus nicht streng historisch und die Angabe von 3000, die an jenem Tage gläubig geworden seien, ohne Zweifel sehr übertrieben ist, so wird man doch anzunehmen haben, dass der neue Glaubensmuth den Jüngern, insbesondere dem Petrus, begeisterte Worte eingegeben und dass diese die Wirkung gehabt haben, dass Viele dem Glauben an Jesum als den Messias gewonnen wurden. — Es ist ganz natürlich, dass diese erste Christengemeinschaft später im verherrlichenden Lichte der Sage geschaut wurde. Doch scheint die anfängliche Gütergemeinschaft dieser ersten Gemeinde um so weniger bezweifelt werden zu dürfen, als wir anzunehmen haben, dass diese Gläubigen zum Theil Essäer gewesen seien. — Glaube an Jesum als den Messias und brüderliche Gemeinschaft bildeten den Grundcharakter dieser ersten Christengemeinde.

118. Welches war nun aber näher der Inhalt des urapostolischen Glaubens an Jesum? — Es ist bereits oben gesagt

worden (§ 115), dass diejenigen Stellen in den Petrinischen Reden der Apostelgeschichte, welche in christologischer Beziehung sich vom Paulinismus und von jeglicher dogmatischen Reflexion noch ganz unberührt zeigen, den Stempel der Ursprünglichkeit an sich tragen. — Jesus wird also, wie er sich in der geschichtlichen Erinnerung darbot, 1) gewusst als „ein Mann, erwiesen von Gott durch Kräfte und Wunder und Zeichen (*δυνάμεσιν κ. τέρασιν κ. σημείοις* = גבורות ומופתים ואותות), welche Gott durch ihn gethan habe (Act. 2, 32), als der, „welchen Gott gesalbt hat mit heiligem Geist und Kraft, welcher umherging wohlthuend und heilend alle vom Teufel Ueberwältigten, denn Gott war mit ihm“ (10, 38). — Von Jesu wird 2) gesagt: „diesen Jesum .... habt ihr durch die Hand ungerechter Menschen (*ἀνόμων*) an's Kreuz geschlagen und getödtet“ (2, 23). — „Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs .... hat seinen Knecht (*παῖς* = עבד יה' Jes. 42, 1; 49, 6; cf. LXX) Jesum verherrlicht, den ihr überliefert und vor Pilatus verläugnet habt, da doch derselbe geurtheilt hatte, ihn loszulassen; ihr aber habt den Heiligen und Gerechten verläugnet und gebeten, dass euch ein Mörder geschenkt werde ... (3, 13—15). — „Den, der wohlthuend und heilend umhergegangen ist, haben sie umgebracht und an ein Holz gehängt“ (10, 39). — Hier ist überall nur von der Schuld der Ankläger und Mörder Jesu gesprochen; nirgends ist dieser Tod noch als ein erlösender oder stellvertretender betrachtet. Doch ist wahrscheinlich, dass man schon bei Zeiten angefangen hat, die Stelle Jes. 53 auf Christi Leiden zu beziehen. Dieses musste um so näher liegen, je mehr man überhaupt das Bedürfniss hatte, die grossen Erlebnisse der letzten Zeit mit der heiligen Schrift in Einklang zu bringen. — Endlich 3) wird mit Nachdruck bezeugt, dass Gott diesen Jesum, den die Ungerechten getödtet, auferweckt habe. Die Worte (v. 24) *λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου* sind Anspielungen auf Ps. 18, 5 und 116, 3 (חֶבְלֵי מָוֶת — LXX *ὠδῖνες τ. θανάτου*). Es ist zwar nicht gewiss, ob diese Worte von Petrus wirklich gesprochen worden seien, aber dem ursprünglichen Bewusstsein der Apostel entsprechen sie in Verbindung mit den folgenden (*καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ*) ohne Zweifel. — Cf. auch 3, 15 und 5, 30. 31: „Der Gott unserer Väter hat Jesum auferweckt, den ihr umgebracht habt .... diesen hat Gott als Anführer und Retter (*ἀρχηγὸν κ. σωτῆρα*) erhöht zu seiner Rechten ...“ — Es lag auch sehr nahe, die Stelle Ps. 118 (LXX 117) 22, schon von Jesu selbst angeführt (Matth. 21, 42), auf Christus anzuwenden: „der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein (*κεφαλὴ γωνίας* = ראש פִּנָּה) geworden“ (Act. 4, 11). — Ob die Apostel bald nach Jesu Hingang seine Wiederkunft in der Herrlichkeit er-

warteten? Gewiss ist, dass Er selbst von seiner Wiederkunft gesprochen hatte. Gewiss ist, dass in der apostolischen Zeit diese Erwartung eine allgemeine, auch von Paulus und Paulinischen Kreisen gehegte war. Gewiss ist aber auch, dass dieselbe nicht auf heidenchristlichem, sondern auf judenchristlichem Boden erwachsen ist. Aber wann und wie sie sich gebildet hat, ist nicht leicht zu sagen. Was Jesu eigene Prädiction betrifft, so mochte dieselbe zunächst in seiner Auferstehung erfüllt scheinen. Aber in dem Maasse, als die erste Erregung sich abkühlte und Alles wieder den Charakter des *αἰὼν οὗτος* anzunehmen schien; als die Messianischen Erwartungen sich nur unvollkommen erfüllt zeigten und die Zeitumstände immer verhängnissvoller sich gestalteten; insonderheit unmittelbar vor dem jüdischen Krieg und während desselben — da wird sich die Erwartung von der Parusie ausgebildet, da wird man sich der betreffenden Worte des Herrn auch lebhafter erinnert haben. Wahrscheinlich sind dieselben auch gemäss der Stimmung der Zeit oder ex eventu mit apokalyptischen Zusätzen wie Matth. 10, 17—23? 24, 15 sqq. vermehrt worden. Auch mögen Parabeln, welche die Nothwendigkeit des Bereitseins und das kommende Messianische Gericht versinnlichten (Matth. 25) hinzugefügt worden sein. — Wenn die Urapostel und Judenchristen sich durch ihren Glauben, dass Jesus der Messias und dass er auferstanden sei, von den übrigen Juden scharf genug unterschieden, so näherten sie sich denselben wieder durch die Erwartung der Parusie, nur dass das erwartete Kommen des Messias für diese keine Wiederkunft war. — Dies war ohne Zweifel die christologische Anschauung der judenchristlichen Urgemeinde.

119. Es kam aber eine Zeit, wo der unmittelbare Glaube an Jesum als den Messias nicht mehr genügte, wo vielmehr das Bedürfniss entstand, seine Messianität zu beweisen. Messias hiess aber so viel als „Sohn Davids und Abrahams“. — Der Beweis, dass Jesu dieses sei, musste auf genealogischem Wege geführt werden. Beweisend ist aber das Geschlechtsregister nur insoweit, als es richtig ist. Nun aber sind die Geschlechtsregister des Matthäus und des Lucas bekanntermassen zwischen David und Joseph, dem Manne der Maria, mit zwei Ausnahmen (Saalthiel und Serubabel) gänzlich verschieden. Die Richtigkeit können wir indessen nicht mehr beurtheilen, da das vollständigste Geschlechterverzeichniss, das wir im Alten Testamente haben (1. Chron. I—III), sich bloss um sechs Generationen über Serubabel hinab erstreckt. So weit stimmt die Genealogie des Matthäus mit 1. Chron. überein, nur dass das alttestamentliche Verzeichniss von David bis Serubabel 19, bei Matthäus aber nur 16 Geschlechter zählt und dass von Serubabel an Alles verschieden ist.

Lucas aber weicht in der Linie von David hinweg sowohl in der Zahl der Glieder (David bis Serubabel 22 Glieder) als in den Namen (excl. Saalthiel und Serubabel) gänzlich sowohl von 1. Chron. als von Matth. ab. — Mochten aber die Geschlechtsregister von David bis auf Joseph (Matth.) oder von Joseph aufwärts bis auf David (Luc.) noch so übereinstimmend und richtig sein, so konnte dies für Jesum als den Messias und Sohn Davids nur dann beweisend sein, wenn Jesus der Sohn Josephs war. Nur unter dieser Voraussetzung haben die Geschlechtsregister einen Sinn. Dass Jesus der Sohn Josephs sei, war die älteste (siehe auch Paulus Rom. 1, 3) und unter den Ebioniten noch Jahrhunderte lang sich forterhaltende Meinung. — Allein bald sah man ein, dass für die Messianität Jesu der genealogische Beweis nicht genüge, um so weniger, als derselbe eben nicht übereinstimmend und die ächte Davidische Linie grösstentheils dunkel war. Man musste auch beweisen, dass Jesus den heiligen Geist gehabt habe wie kein Anderer. Einige Zeit mochte es genügen, anzunehmen, dass er vor dem Antritt seines Lehramtes — also bei der Taufe — mit dem heiligen Geist ausgerüstet worden und dieser in ausgezeichneter Weise auf ihn herabgekommen sei. In ebionitischen Kreisen wurde später geglaubt, dass dieser heilige Geist von Alters her auf den Sohn gewartet habe, um endlich in ihm seine Ruhe zu finden (cf. Evang. s. Hebr. ap. Hieron., cf. Hilg. N. T. extra c. r. IV, 15). — Dabei spaltete sich aber schon ziemlich zeitig die judenchristliche Meinung, indem die strengen Judenchristen (die Ebioniten) daran festhielten, dass Jesus der Sohn Josephs und bei der Taufe mit dem heiligen Geist ausgerüstet worden sei, die mildern aber (die später sogenannten Nazaräer), wahrscheinlich von der Einsicht ausgehend, dass durch diese Annahme der Messias nicht wesentlich über die Propheten erhoben werde, glaubten, Jesus sei vom heiligen Geist erzeugt und von der Jungfrau geboren (Matth. 1, 20 sqq.; Luc. 1, 26—38). Dieser Anschauung konnten aber die strengern Judenchristen um so weniger beipflichten, als der heilige Geist ihnen als die Mutter des Messias galt (רוּחַ femin. u. s. Hilg. l. c. pag. 16 Mitte). Anfänglich mögen diese beiden Meinungen social nicht scharf getrennt gewesen sein, in der Folge aber waren sie ein Hauptmoment, welches die Ebioniten und Nazaräer namentlich in den Augen der Katholiken schied, so dass von diesen diejenigen, welche Jesum als Sohn Josephs betrachteten, als Häretiker, die aber, welche ihm als vom heiligen Geiste Erzeugten betrachteten, ihrer Anhänglichkeit an das jüdische Gesetz wegen nur als beschränkte Christen angesehen wurden (Euseb. h. e. III, 27). — Dass aber schon seit Ende des ersten Jahrhunderts beide Meinungen von dem Ursprung Christi nicht nur

existirten, sondern auch zu vereinigen gesucht wurden, beweisen die Evangelisten Matth. (1, 16) und Luc. (3, 23). Dass aber jeder Vereinigungsversuch hier ein mangelhafter ist, beweist sowohl Matth. l. c. ... Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ, τὸν ἄνδρα Μαρίας . ., als Luc. l. c. ... ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ; denn wenn Joseph nicht der Vater Jesu, sondern bloss der Mann der Maria war, welche Jesum übernatürlich empfangen und geboren hat, so ist die ganze Genealogie zwecklos; eben so, wenn Jesus für den Sohn Josephs bloss gehalten wurde und es nicht wirklich war. — Die übernatürliche Empfängniss und Geburt Jesu fand man Jes. 7, 14 geweissagt: Ἰδοὺ, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει etc. (LXX). Aber dass diese Stelle nicht von einer Jungfraugeburt sprechen muss, ergiebt sich aus der Bedeutung von עלמה (Theodot. richtig νεᾶνις), und dass sie nicht eine Weissagung auf den Messias sein kann, beweist der Zusammenhang*). Diese Wendung der judenchristlichen Anschauung von Christus, welche Jesum für den vom heiligen Geist Erzeugten erklärte, stand damit in Zusammenhang, dass der ursprünglich theokratische Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ im metaphysischen Sinne genommen wurde. Diese Anschauung hat sich denn theils in der Erzählung Luc. 1, 26 sqq. verkörpert, theils genealogisch begründet und so mit der alten Vorstellung verschmolzen (cf. Luc. 3, 23; cf. 38). — Dessenungeachtet erhielt sich neben und trotz dieser spätern Anschauung die alte, naive noch fort; denn dieselbe Lucanische Vorgeschichte, welche die Erzeugung Jesu vom heiligen Geiste so nachdrücklich erwähnt, nennt Joseph und Maria (2, 27. 43; cf. 48) seine γονεῖς. — Zu welcher Zeit die Idee, dass Jesus vom heiligen Geist erzeugt sei und von der Jungfrau ge-

*) Allen apologetischen Einreden und Bemühungen zum Trotz bleibt es dabei, dass die Stelle Jes. 7, 14 keine Weissagung auf Christus ist: der König Ahas ist von einem vereinigten Einfalle des Königs von Syrien und des Königs des Zehnstämmereichs bedroht und ist voll Furcht, weil er sich ihnen nicht gewachsen fühlt. Da geht der Prophet, von Gott gesandt, dem Ahas entgegen und spricht ihm Muth ein: das Unternehmen der Feinde werde vergeblich sein. Da Ahas zweifelt, so fordert der Prophet ihn auf, sich von Gott ein Wahrzeichen (אוֹת) zu erbitten, und auf die Weigerung des Ahas sagt der Prophet: Gott selbst werde ihm ein Wahrzeichen (sc. jenes geweissagten Erfolges) geben: „die Jungfrau (עלמה nicht בתולה) wird schwanger werden und einen Sohn gebären und seinen Namen nennen „Mit uns ist Gott". Noch bevor der Knabe aus den Jahren der Unmündigkeit trete, werde das Land (Syrien und Ephraim) verödet sein (sc. durch den Einfall der Assyrer). Da ist doch klar, 1) dass das geweissagte Ereigniss die Vereitelung des Angriffs der Könige Pekah und Rezin und der Einfall der Assyrer in ihr Land ist, und 2) dass die Geburt des Immanuel nur als Wahrzeichen und Bürgschaft dieses Ereignisses und als demselben vorhergehend verkündigt wird.

boren, entstanden sei, ist nicht klar. Doch scheint soviel sicher zu sein, dass Paulus von derselben noch nichts wusste (cf. Rom. 1, 3). Im Laufe des zweiten Jahrhunderts hat sie sich aber so befestigt, dass Irenäus nicht nur die ebionitische Meinung, sondern auch die Uebersetzung von Jes. 7, 14 durch Theodotion, auf welche sich dieselbe berufen konnte, bestritt (ap. Euseb. h. e. V, 8). — Ein schönes Product des Geistes der Urgemeinde ist die Sagendichtung, cf. vorzüglich Matth. 2 und Luc. 1. 2. — Dass diese Erzählungen nicht historisch, sondern legendarisch sind, erhellt 1) aus der Unvereinbarkeit der Matthäus- und der Lucas-Erzählung, insonderheit von Matth. 2, 22. 23; cf. Luc. 2, 1—7; 2) aus den gehäuften Engelerscheinungen und Traumoffenbarungen. Dessenungeachtet haben diese Erzählungen etwas so Festliches und zugleich so kindlich Naives, dass sie ihren Eindruck auf alle unbefangenen Gemüther nicht verfehlen können. Eine Vergleichung dieser Vorgeschichten mit dem Evang. infantiae (cf. Thilo, cod. apocr. p. 63 sqq.) und der historia de nativit. Mariae et de infantia Salvatoris (ibid. p. 337) zeigt sonnenklar, dass wir dort das erste, naive — hier aber schon das zweite, wundersüchtige und reflectirte Stadium der Sagendichtung vor uns haben.

b) Das jüdische Bewusstsein der Muttergemeinde.

120. So sehr sich die Messiasgläubigen durch diesen ihren Glauben von den übrigen Juden unterschieden, so waren sie doch keineswegs gemeint, sich von ihrem Volk und väterlichen Gesetz zu trennen. Hatte doch der Meister versichert, er sei nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen! und hatte er sich doch stets als Sohn seines Volkes verhalten! Wie sollten denn seine Jünger und Bekenner daran denken können, dass der Glaube ein vom jüdischen Particularismus trennendes Princip enthalte? — Freilich hatte der Meister in den Schranken der jüdischen Theokratie und Gesetzlichkeit sich mit einer gewissen Freiheit bewegt, hatte den ganzen Complex der jüdischen Satzungen auf die Gesinnung reducirt und angesichts des Unglaubens seines Volkes verkündigt, dass Heiden dem Bundesvolke zuvor kommen würden im Reiche Gottes. Aber mit jener Freiheit konnte nur Er sich bewegen, der sich als Herrn wusste auch über den Sabbath. Jene über das alttestamentliche Volk hinausgreifende Zukunft seines Reiches konnte nur Der eröffnen, welcher selbst der Gründer desselben war. — Seine Gemeinde konnte dies nicht; sie musste sich in den Schranken bewegen, in die sie geschichtlich und religiös gestellt war. Die Erscheinung und die Schicksale Christi waren ihr der Beweis, dass das Alte Testament wahr ge-

redet und dass das Warten des frommen Israels auf das Messianische Heil doch nicht vergeblich gewesen sei. So hielt sie denn fest an dem altheiligen Gesetz, wie an der prophetischen Verheissung, dass Gott seinen mit den Vätern geschlossenen Bund halten — dass von Zion das Gesetz Gottes ausgehen werde und das Wort Gottes von Jerusalem. Doch wie, wenn nun heidnische Menschen durch das freudige Bekenntniss flüchtiger Jünger oder eines begeisterten Missionars zum Glauben an Jesum als den Messias bekehrt wurden? Wie sollte man sich zu diesen — und wie sollten sich diese zum israelitischen Bund und Gesetz verhalten? Allerdings hatten schon die Propheten geweissagt, dass eine Zeit kommen werde, da fremde Völker sich an Israel anschliessen und zum wahren Gott bekehren werden: Jes. 2, 2. 3 und Mich. 4, 1—4; Jes. 45, 14; 60; Zach. 8, 20—23. Aber wohlverstanden, die Anschauung ist überall die, dass die Bekehrung und das Heil der fremden Völker bedingt sei durch den Anschluss an Israel. — Allerdings gab es vornehmlich seit dem Exil, da die strikteste Gesetzlichkeit und Ausschliesslichkeit eingeführt worden war, sogenannte Proselyten (גֵּרִים), welchen nur unter der Bedingung, unter dem jüdischen Volk zu wohnen, gestattet war, als sie sich gewisser verpönter heidnischer Gewohnheiten enthielten. Später machte man einen scharfen Unterschied zwischen Proselyten des Thores (גֵּרֵי הַשַּׁעַר), d. h. solchen, welche mit den Israeliten in derselben Stadt wohnten und sich des Götzendienstes, der Blutschande, des Mordes und Raubes, wie auch des Blutgenusses enthielten, und Proselyten der Gerechtigkeit (גֵּרֵי הַצֶּדֶק), welche durch die Beschneidung sich auf die Beobachtung des ganzen Mosaischen Gesetzes verpflichteten. — Nach alttestamentlicher Ordnung konnte also die Frage nicht die sein, ob die gläubigen Heiden überhaupt aufgenommen, sondern nur, ob sie Proselyten des Thores oder der Gerechtigkeit werden sollten, um in die Gemeinschaft der Messiasgläubigen aufgenommen werden zu können? Die Strengern forderten das Letztere, die Mildern wollten sich mit dem Erstern begnügen. Nach Act. 15, 1 sqq. brach diese Controversfrage zuerst in Antiochia aus, wo sich eifernde Judenchristen aus Judäa eingefunden hatten. Um die Sache zu erledigen, wurden Paulus und Barnabas nach Jerusalem gesandt, wo nun der sogenannte Apostelconvent statthatte. Auf diesem hätte Petrus ganz die paulinische Heidenfreundlichkeit vertreten, wogegen Paulus im Hintergrund geblieben wäre, und hiernach hätte Jakobus mit seinem Antrag, die Heiden als Proselyten des Thores aufzunehmen, der Sache den Ausschlag gegeben (v. 13 sqq.), wobei aber als selbstverständlich vorausgesetzt wurde, dass das Mosaische Gesetz für die Gläubigen aus der Beschneidung verbindlich

iebe. Infolge des entscheidenden Votums des Jakobus wäre ein chreiben in angegebenem Sinne an die Gläubigen zu Antiochia decre-rt und Paulus und Barnabas mit Uebermittlung desselben beauftragt orden. — Diese Darstellung ist aber mit Gal. 2 nicht vereinbar; enn mag die hier erzählte Verhandlung Pauli mit den Uraposteln mit ct. 15 identisch sein oder nicht, und mag man bei negativer Beant-ortung dieser Frage die Nicht-Erwähnung des Aposteldecretes er-lären wie man will: immerhin erscheint Gal. 2 der Apostel Petrus ls ächter Judenapostel und Jakobus nicht als der milde, vermittelnde, ondern als der consequente und strenge Judenchrist, als das Haupt er streng-judenchristlichen Partei (v. 12).

121. Das Verhältniss der Urapostel und der Mutter-emeinde zu Paulus und seiner Wirksamkeit wird sich nun om oben beschriebenen Standpunkt aus richtiger beurtheilen lassen. egen die Heidenmission an sich konnten sie nichts einzuwenden aben, wohl aber gegen die Art, wie Paulus dieselbe betrieb. Wenn r die bekehrten Heiden so bedingungslos aufnahm, hiess das nicht: las Wort und den Bund Gottes geringschätzen? — Muss der, welcher das hut, nicht als ein Abtrünniger betrachtet werden? Ist denn das lessianische Heil, auf welches Israel so lange gewartet, ist die Hoffnung Israels, für welche das Volk so viel gelitten hat, zu nichte geworden? *Πέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*; — Dazu kam seine Lehre on der Rechtfertigung durch den blossen Glauben ohne Werke. Heisst denn das nicht, der Willkühr, der *ἀνομία* Thür und Thor öffnen? — So begreifen wir, wie eifrige judenchristliche Lehrer, denen las theokratische Gesetz über Alles heilig war, dem Apostel Paulus nachzuziehen und entgegenzuarbeiten sich gedrungen fühlen konnten. Wir begreifen auch, wie der Name des Apostelhauptes Petrus, von judenchristlichen Lehrern und Emissären auf ihre Fahne ge-schrieben, selbst den hellenischen Christen in Corinth imponiren und jenem einen Anhang verschaffen konnte; namentlich dann begreifen wir es, wenn wir erwägen, dass die Urapostel als Augen- und Ohrenzeugen der Reden und Thaten des Herrn auftreten konnten. Macht nicht aber diese Augen- und Ohrenzeugenschaft den ächten Apostel aus? Mit welchem Recht kann dann dieser Paulus als Apostel auftreten, — er, der den Herrn nie gesehen, seine Worte nie gehört hat und der sich auf Nichts berufen kann als auf eine Vision? Kann denn das Evangelium Christi auf einer Vision beruhen und nicht auf der wirklichen Thatsache des Lebens, Lehrens und Wirkens des Herrn? Ueberhaupt konnten sich die Urapostel die Loslösung Christi und des Christenthums von der Geschichte und dem geschicht-lichen Boden, auf dem es erwachsen war, gar nicht denken. —

Dies war der principielle Unterschied zwischen den Uraposteln und Paulus. — Dazu gesellte sich wohl noch die persönliche Kränkung des Petrus durch Paulus in Antiochien, welche diesem wenigstens die Ebioniten nie vergessen konnten (Hom. Clem. XVII, 19). — Wenn wir die Auctoritätsmomente in Betracht ziehen, welche die Urapostel für sich in die Wagschale legen konnten, so wird es uns weniger räthselhaft erscheinen, wie der Name des Apostels Paulus, der doch die Ephesinische Gemeinde gegründet und über 2½ Jahre daselbst gewirkt hatte, nach einem Dezennium gänzlich verdrängt werden und der Name des Apostels Johannes an seine Stelle treten konnte (Apoc. 2, 2; cf. Act. 20, 29. 30).

122. Wir haben, um den Standpunkt der Urapostel und der Urgemeinde möglichst vollständig darzustellen, um mehrere Dezennien vorgreifen müssen. Es hat sich uns derselbe in seiner Gegensätzlichkeit gegen Paulus dargestellt. Aber auch der Apostel Paulus ist nicht als Deus ex machina vom Himmel gefallen. Vorbereitende Erscheinungen werden in der Judäischen Gemeinde selbst vorhergegangen sein: Differenzen zwischen dem gesetzestreuen Grundstock und einer von Hellenisten (Alexandrinern?) ausgehenden freiern Richtung. Die Apostelgeschichte erzählt (c. 6, 1 sqq.), es sei zwischen den hellenistischen und den hebräischen Christen ein Dissensus entstanden, indem jene fanden, es herrsche in der Vertheilung der Liebessteuern eine Parteilichkeit zu Ungunsten ihrer Wittwen, welche den hebräischen hintangesetzt würden. Darauf sei auf den Antrag der Apostel, welche ihr Predigtamt durch die Mühwaltung der Diakonie gehemmt fanden, beschlossen worden, eigene Diakonen zu ernennen, und an die Spitze derselben sei Stephanus, „ein Mann voll Glaubens und heiligen Geistes“ (v. 5, cf. 8) gestellt worden. Es seien aber „Leute aus der Synagoge der sogenannten Libertiner und Kyrenäer und Alexandriner“ u. a. wider ihn aufgestanden und haben mit ihm disputirt, haben aber nicht vermocht, der Weisheit und Begeisterung zu widerstehen, mit welcher er redete (v. 9. 10). Darauf haben sie Männer bestellt, welche sagten: Wir haben ihn Worte der Lästerung reden hören wider Moses und Gott, — und sie haben das Volk und die Aeltesten und die Schriftgelehrten aufgewiegelt und den Stephanus vor das Synedrium geführt, auch falsche Zeugen aufgestellt, welche sagten, er rede ohne Unterlass Lästerworte wider den Tempel und das Gesetz; sie hätten ihn sagen hören, dieser Jesus von Nazareth werde denselben zerstören und die von Moses überlieferten Sitten verändern (11—14). Stephanus aber, von dem Hohenpriester zur Erklärung aufgefordert, habe nun eine Rede gehalten, (7, 2—53), in welcher er an der Hand der Israeli-

:hen Geschichte nachwies, dass ihre Väter das Gesetz nicht gehalten
d allezeit der Führung und dem Geiste Gottes widerstrebt hätten
d dagegen sich an den Tempel hielten, während doch Gott von
)ses bis Salomo nur ein σκήνωμα und keinen Tempel gehabt habe
d überhaupt nicht in Tempeln wohne, von Menschenhänden gemacht,
der Himmel sein Thron sei. — Dann seien die Synedristen auf
n losgestürmt, haben ihn zur Stadt hinaus geschleppt und gesteinigt
4—60). — Gegen die treue Geschichtlichkeit sowohl der Rede als
r ganzen Erzählung erheben sich namhafte Bedenken, welche hier nicht
ı erörtern sind. Cf. Baur, Paulus, 2. Aufl. I, 1. 2. — Zeller,
postelgeschichte, S. 146 sqq. — Lechler, das apostolische und
ıchapostolische Zeitalter, 2. Aufl., S. 30 sqq. — Weiss, Lehrbuch
r bibl. Theol. de N. T., S. 147 sqq. — De Wette (Overbeck),
urze Erklärung der Apostelgeschichte, S. 90—95. — Weizsäcker,
rt. Stephanus in Schenkel's Bibellexikon. — So viel wird feststehen,
ıss eine Spaltung zwischen dem gesetzestreuen und conservativen
tamm der judäischen Gemeinden und den freier denkenden helle-
istischen Gliedern derselben eintrat, und dass Stephanus als hervor-
ıgender und in seinen Ueberzeugungen wohl am weitesten gehender
lann Aufsehen machte, den Zorn der jüdischen Behörden auf sich
)g und seine Ueberzeugung mit dem Martyrertod besiegelte. Wie
ch die Urapostel zu Stephanus verhielten, wissen wir nicht; wenn
ir aus ihrem nachherigen Verhalten zu Paulus schliessen dürfen, so
ird zwischen ihm und ihnen kaum eine innige Uebereinstimmung
ewaltet haben, es wäre denn, dass wir uns den Stephanus allzu
ntijudaistisch vorstellten. — Wie dem auch sei, so ist Stephanus
denfalls der Vorläufer des Paulus gewesen und das Mittelglied
vischen Jesu und dem Heidenapostel.

III. Der Paulinismus.

l. Usteri, Entwicklung des Paulin. Lehrbegriffs.
Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, S. 68 sqq. — 343 sqq.
Schwegler, Geschichte des nachapostolischen Zeitalters.
*Baur, der Apostel Paulus. 1845 und 1866.
Baur, Vorlesungen über die neutestamentliche Theologie. S. 128 sqq.
V. Lechler, das apostolische und nachapostolische Zeitalter.
H. Thiersch, das apostolische Zeitalter.
Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. S. 52 sqq.

Reuss, histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique. T. II, p. 3 sqq.
B. Weiss, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments, 1868 u. 1874.
Winers biblisches Realwörterbuch, Art. Paulus.
Herzogs Real-Encyklopädie, Art. v. J. P. Lange.
Schenkels Bibellexikon, Art. v. Hausrath.
Ewald, Geschichte Israels, Bd. VI, S. 365 sqq.
Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. II, S. 392 sqq.
*Hausrath, der Apostel Paulus.
Renan, l'Apôtre Paul.
Holsten, zum Evangelium des Paulus und des Petrus. S. 65 sqq.
*O. Pfleiderer, der Paulinismus, 1873.
Hilgenfeld, historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, 1875 S. 215 sqq.

1. Mit dem Auftreten des Apostels Paulus fängt eine neue Epoche des Urchristenthums an, und zwar in zwei Beziehungen: 1) sofern durch ihn das Evangelium in die Heidenwelt getragen und das Christenthum von seinen jüdischen Schranken emancipirt, mit andern Worten zur universellen Religion erhoben worden ist, und 2) sofern das Christenthum Jesu, das rein und allein Religion war durch ihn Theologie geworden ist. — Was das Erste betrifft, so kann es nie hoch genug angeschlagen werden, dass Paulus das Evangelium nicht nur überhaupt zu den Heidenvölkern, sondern insbesondere vom Morgenland in's Abendland getragen hat. Was das Letztere anbetrifft, so ist es nicht weniger bedeutsam, dass durch ihn das Christenthum, ursprünglich eine Sache unmittelbaren Lebens und Thuns, auch zu einem Object des Denkens gemacht worden ist. — Dieser wesentliche Fortschritt, den die Sache des Christenthums durch Paulus gemacht, ist aber erst dann verständlich, wenn wir den Mann in seiner religiös-psychologischen Entwicklung kennen lernen. — Wenn wir bedenken, wie tief Einflüsse und Eindrücke der frühen Jugend in der Seele haften, und wie dieselben, obwohl in den Jünglings- und frühen Mannesjahren vielfach zurückgedrängt, später sich wieder geltend machen, so wird ein Blick auf seine ersten Eindrücke und auf seine Geburtsstadt Tarsus berechtigt sein. Von Tarsus sagt Strabo XIV, 473: „Einen so grossen Eifer haben die Bewohner dieser Stadt für die Philosophie sowohl als für den Kreis aller andern Wissenschaften, dass sie sogar Athen und Alexandrien übertroffen haben, so wie jeden andern Ort, in welchen Philosophen- und Gelehrten-Schulen sich befinden". Wie Alexandrien, so war Tarsus ursprünglich eine griechische Colonie, und hatte infolge seiner höchst günstigen Stellung als Hauptstapelplatz des kleinasiatischen Handels nach dem Mittelmeer auch eine so grosse wissenschaftliche Bedeutung erlangt

ass es eine bedeutende Zahl berühmter Philosophen (Stoiker, Akade-
iker und Epikuräer), Dichter und Grammatiker aufzuweisen hatte.
– In Tarsus befand sich auch — seit wann, ist nicht genau be-
tannt — wie in den meisten asiatischen Städten, eine Judenbevölkerung.
So sehr nun diese, wie überall, getreu an väterlichem Gesetz und Sitte
festhielt, und so sehr dieses namentlich von der Familie des jungen
Saulus gesagt werden muss (s. das Bewusstsein der Benjaminitischen
Abstammung und der jüdische Name שָׁאוּל), die zur Pharisäischen
Partei gehörte (cf. Act. 23, 6): so war es doch nicht anders möglich,
als dass dieselbe von den allgemeinen Interessen und Bildungselementen
der Stadt berührt werden musste, und dass namentlich der Knabe
Saulus diesem Einfluss nicht fremd blieb, wie er sich denn neben dem
Hebräischen, das er geläufig sprach (Act. 21, 40 und 22, 2) auch im
Griechischen, zwar nicht ohne hebräische Färbung, mit einer gewissen
Gewandtheit ausdrückte. Da der junge Saulus zum Schriftgelehrten
bestimmt war, so kam er zeitig, vielleicht als „Sohn des Gesetzes
(d. h. 12 Jahre alt), nach Jerusalem und ward der Schüler Gama-
liels („des Alten"). Dieser jüdische Lehrer erscheint in der christ-
lichen Tradition als ein milder und billiger, gegen die junge
Christengemeinde nicht unfreundlich gesinnter Mann (Act. 5, 34—39),
n der jüdischen aber als ein gefeierter Gesetzesmann. „Seit
Rabban Gamaliel todt ist, giebt es keine Herrlichkeit des Gesetzes
nehr", sagt ein talmudisches Dictum. — Dessen ungeachtet gehörte
Gamaliel, als Enkel Hillels, nicht der rigoristischen, sondern der mil-
lern Schule an, wovon Derenbourg (Pal. 15, pag. 239 sqq.) Belege
gegeben hat. Siehe auch Grätz, Geschichte des Judenthums III,
74. Man hat aus diesem Widerspruch zwischen dem Lehrer, dem
Manne der Milde, und dem ζῆλος des Schülers geschlossen, Saulus
ei gar nicht ein Schüler Gamaliels gewesen (cf. Hausrath, Neu-
estamentliche Zeitgeschichte II, 419 sqq.). Wie es sich damit auch
erhalten mag — denn etwas Positives ist unter dieser Annahme bei-
ubringen unmöglich — Etwas von diesem ζῆλος werden wir der
Jugend und dem feurigen Temperamente des jungen Mannes zuzu-
chreiben haben. Ob Saulus der Zelotenpartei Judas des Gaulonäers
angehört habe, wie Ewald und Hausrath vermuthen, ist ungewiss, aber in
o fern unwahrscheinlich, als der Gesetzeseifer der Zeloten eine ent-
schieden politische Färbung hatte, der Zeloteneifer des jungen Saulus
aber nach Allem, was wir lesen, nicht politisch, sondern religiös be-
stimmt war. Es war ihm religiöse Gewissenssache, die Anhänger
Jesu, welche er für eine verderbliche Secte hielt, zu verfolgen (Gal. 1,
13. 14; Act. 22, 3—5; 26, 9). — Die Frage, ob Saulus Jesum ge-
kannt habe, hat man bisweilen wegen 1. Cor. 9, 1 bejaht, aber wie

wir glauben, mit Unrecht: denn diese Bekanntschaft konnte im besten Falle nur eine sehr äusserliche, sogar antipathische gewesen sein, und mit welcher Wahrheit hätte sich Paulus später den Uraposteln gegenüber, welche sich des befreundeten und intimen Umgangs mit Jesu rühmen konnten, jener Bekanntschaft rühmen können! Und wenn er 2. Cor. 5, 16 sagt: *εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν*, — so spricht er nicht nur in seinem eigenen, sondern in seiner Gläubigen Namen. Mag er aber Jesum früher gekannt haben oder nicht, so trug er gar keinen religiösen Eindruck davon, und hinderte ihn diese Bekanntschaft nicht im Geringsten, ein Christenverfolger zu sein, in der Meinung, damit ein gottwohlgefälliges Werk zu thun.

2. Die Bekehrung des Saulus war ganz anderer Art als die der Urapostel, und nicht am wenigsten aus dieser Bekehrung haben wir uns sowohl die Eigenthümlichkeit seiner Lehre als sein Verhältniss zu den Uraposteln zu erklären. — Diese Bekehrung wird durchaus als ein übernatürlich gewirktes Ereigniss dargestellt. Dies kann uns aber nicht hindern, eine psychologische Erklärung derselben zu suchen. — Paulus selbst setzt seine Christenverfolgung in causalen Zusammenhang mit seinem *ζῆλος τοῦ νόμου* (*τῶν πατρικῶν παραδόσεων* Gal. 1, 14). Aber die Jünger Jesu lebten ja selbst nach dem Gesetz und waren keineswegs gewillt, mit demselben zu brechen (cf. oben § 111); wie konnte denn der Gesetzeseiferer Saulus diejenigen verfolgen, welche das väterliche Gesetz heilig hielten wie er? Wohl glaubten sie — was er nicht that — an Jesum als den Messias, aber sie sahen in diesem ihrem Herrn und Meister eben die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten! Doch in Einem Punkt — und der war entscheidend — standen sie im Gegensatz gegen die jüdische Rechtgläubigkeit: die Obersten des Volkes hatten Jesum als Pseudopropheten und Volksverführer *κατὰ τὸν νόμον* zum Tode verurtheilt, und derselbe war mit dem infamirenden Kreuzestode bestraft worden (Gal. 3, 13); und wer dem väterlichen Gesetz getreu sein wollte, musste den also Verurtheilten und Gestorbenen ebenfalls für einen Pseudopropheten, für einen von Gott Verfluchten halten und seine Anhänger für abgefallene Sectirer. So that Saulus. Anders die Urapostel. — Dennoch konnte dem Saulus nicht ganz verborgen bleiben, dass diese verhassten Sectirer ein unbescholtenes, ja ein heiliges Leben führten und eine glühende Bruderliebe gegen einander übten. Er konnte sich nicht ganz gegen die Wahrnehmung verschliessen, wie standhaftig und geduldig sie unter allen Verfolgungen waren. Er hatte einen Stephanus sterben sehen; konnte ein solcher Tod ganz ohne Eindruck auf ihn bleiben? Dennoch „schnaubte er immer noch Drohung und Mord gegen die Jünger des Herrn“

l liess sich mit Vollmachten ausrüsten, um die Christen beiderlei Ge-
lechts in Damaskus gefangen fortzuschleppen! Aber es ist ein
kwürdiges und gar nicht seltenes psychologisches Phänomen, dass
er mitten in seinem fanatischen Eifer den gegentheiligen, im
tergrunde schlummernden Gedanken nicht los wird, oder dass er
in sich aufsteigenden Zweifel als sündlich niederzuhalten und
ch gesteigerten Eifer zu übertäuben sucht. Wir haben allen Grund,
solche Gemüthsverfassung bei Saulus auf seiner Reise nach
naskus vorauszusetzen. Wie wir nun auch das Aeussere des
ignisses vor Damaskus auffassen mögen: die Hauptsache ist die
ristusvision, die er hatte und die ihn ganz überwältigte. —
setzen wir uns in die oben geschilderte Gemüthsverfassung des
lus, so ist psychologisch sehr wahrscheinlich, dass sich ihm diese
die Frage concentrirte: Sind diese Christen, die ich verfolge,
lich hassenswerthe Sectirer? und ist der gekreuzigte Jesus, den
so standhaft bekennen, wirklich der Betrüger und Pseudoprophet?
Nehmen wir zu diesem quälenden Zweifel noch seine sensitive, zu
märem Schauen geneigte Natur (cf. 2. Cor. 12, 2 sqq.; Gal. 2, 2;
16, 9), so wird uns seine Christusvision erklärlich, und wenn wir
Vorgang physiologisch und psychologisch erklären können, so ist
unzweifelhaft und ganz begreiflich, dass Saulus diesen subjec-
n Vorgang als einen objectiven und übernatürlichen betrachtet
— Was war nun das unmittelbare Ergebniss dieser Christusvision
einer Seele? Unstreitig die Erfahrungsüberzeugung, dass Jesus,
er Gekreuzigte, lebe, dass er als der Himmlische lebe. Lebt
ber, und ist er der Himmlische, so ist er der Messias, so ist er
ht als Verbrecher, nicht um eigener Sünde willen gekreuzigt,
nuss sein Kreuzestod ein Tod für fremde Sünden gewesen sein.
nach ist das ganze, vermeintlich zur Ehre Gottes und seines Ge-
es befolgte Verfahren gegen die Christusgläubigen und den Christus-
iben vielmehr ein Ankämpfen wider Gott! So erscheint denn auch
Gesetz, in dessen Namen Jesus gekreuzigt worden ist und in
en Namen seine Bekenner verfolgt werden, und der Glaube an
m, den Messias, als ein Gegensatz. Dadurch musste des Sau-
ganze religiöse Anschauung eine Umwälzung erfahren. Welchen
npf dieselbe in seinem Innern hervorbrachte, ist leicht zu ermessen
dass er nach solchen Erfahrungen und Kämpfen durchaus nicht
eigt sein konnte, sich mit Menschen, wenn auch Aposteln, welche
n nur Fleisch und Blut sind, zu besprechen, sondern gedrungen
, die Einsamkeit und Stille zu suchen und da seine grossen Er-
iisse zu verarbeiten, deutet er selbst an (Gal. 1, 16. 17). — Aus
er seiner grossen Umwandlung von einem Gesetzeseiferer zu einem

Eiferer für Christum, von einem Christenverfolger zu einem Apost Christi soll jedermann erkennen, dass sein Evangelium nicht κατ ἄνθρωπον sei (Gal. 1, 11 sqq.). Eben so bewies später der Erfol seiner apostolischen Arbeit, dass er ein ächter Apostel sei (Gal. 2, 7—9; 1. Cor. 9, 1. 2; 15, 10).

3. So gross auch Pauli Umwandlung war, so war dadurch doc keineswegs aller Zusammenhang mit seiner Vergangenheit abgebrochen auch ist es ein Irrthum, in ihm nur den antijüdischen Heidenfreur und den Vorkämpfer des christlichen „Liberalismus" zu sehen. — Schon seine Jugendverhältnisse in Tarsus, wenn auch grossstädtisc und von dem materiellen und geistigen Weltverkehr umgeben, war eher dazu angethan gewesen, sein jüdisches Bewusstsein zu erhalt und zu stärken und den jüdischen Abscheu gegen allen Götzendien zu vermehren. — Die Judenschaft in Tarsus hatte sich nämlich keine wegs, wie die zu Alexandrien, mit dem Hellenenthum amalgami Vielmehr bewährten die cilicischen Juden ihren gesetzlichen und patri tischen Eifer bei verschiedenen Gelegenheiten (cf. 2. Macc. 4, 3 Act. 6, 9; Philostr. Ap. 6, 34). Diese Einflüsse sind auch noch b dem Apostel sichtbar, denn seine Briefe zeugen von einem warme jüdischen Patriotismus (Rom. 9, 1—5) und von einem ächt jüdische Abscheu vor der Abgötterei und vor den Abgöttern (1. Cor. 1(14—22; 2. Cor. 6, 14—18, Rom. 1, 18—32). Seine Briefe zeuge ferner von Vertrautheit mit den altheiligen Büchern seines Volke welche weit über hundertmal citirt werden, — aber auch mit de spätern jüdischen Tradition (Rom. 5, 12; cf. Sap. 2, 24; 1. Cor. 6, 2 cf. Sap. 3, 8; Rom. 11, 32; cf. Sap. 11, 24; 2. Cor. 5, 4; cf. Sap. 9 15; — 1. Cor. 2, 9 = Apocr. deperd. bei Fabric. Cod. Apoc p. 342), mit Rabbinischen Sentenzen (Rom. 2, 25; cf. Eisenmenger II 239; Gal. 5, 14; 2. Thess. 3, 10), aber auch mit der Rabbinische Hermeneutik (Rom. 5, 12 sq., cf. Rabb. ad Gen. 1, 27 u. 2, 3 1. Cor. 11, 10, cf. Gen. 6, 2 Targ.; Gal. 4, 29, cf. Jubil. 2. Cor. 11, 14; Gal. 3, 19, cf. LXX Deut. 33, 2; Gal. 3, 16; 1. Co 10, 4 al.), — während die wenigen Citate aus griechischen Dichtern (1. Cor. 15, 33 cf. Menand. frgm. p. 75 ed. Meineke; Act. 17, 2 cf. Arat. phaenom. oder Cleanth. hymn. in Jov. 5; Tit. 1, 12 = Epimenid.), — gewiss nicht aus Büchern, sondern als Gemein plätze aus dem täglichen Verkehr geschöpft sind, und seine hebrai sirende, obgleich nicht ungewandte Gräcität die Unbekanntschaft de Verfassers mit griechischer Literatur verräth. So ist denn Paulus auch als Heidenapostel, was seine Bildung betrifft, ein Sohn seine Volkes geblieben.

4. Wie stellt sich nun die Frucht jener christlichen Erfahrung bei dieser seiner jüdischen Bildung in seinem Leben und in seinen Briefen dar? — Vorerst ist nicht zu übersehen, dass zwischen den genannten beiden Factoren seines Bewusstseins sich ein dritter gestellt hat, nämlich die in der jungen Christenheit lebenden und in der Gemeinde-Tradition sich fortpflanzenden Ideen. Zu diesen gehören 1) die Erinnerungen an Jesu Person und Lehre, wie sie von den Uraposteln gepflegt wurden und auch theilweise bei Paulus nachzuweisen sind, cf. 1. Cor. 7, 10; 1. Thess. 4, 15; 1. Cor. 11, 23—25; Act. 20, 25; 2) die Erwartung der sichtbaren Wiederkunft Christi nebst allem, was daran hängt: 1. Cor. 15, 51. 52; 1. Thess. 4, 16; 5, 1—11; Rom. 13, 11*). — Dieses neutrale Gebiet ist gleichsam das Band zwischen seiner jüdischen Bildung und seinem antijüdischen Erlebniss. Es kann nun nicht befremden, dass nicht in allen seinen Briefen das letztere Moment in gleicher Weise hervortritt. Nicht nur in den Thessalonicherbriefen, sondern auch in den so wichtigen Korinthierbriefen liegt seine Rechtfertigungslehre ganz im Hintergrunde. — Auch seine sonstige Eigenthümlichkeit, seine Dialektik z. B., welche im Galaterbrief und vorzüglich im Römerbrief sich so bemerklich macht, tritt in den Korinthierbriefen — um von den Thessalonicherbriefen zu schweigen — wenig hervor. Wir haben uns also die Sache so vorzustellen, dass Paulus da, wo er keinem judaistischen Gegensatz gegenüberstand, mehr den neutralen Factor seiner Lehre hervortreten liess und nur da, wo er es mit jenem Gegensatz zu thun hatte, seinen specifischen Standpunkt zur Geltung brachte (Gal. und Rom.). — Aber eben deshalb werden wir auch eine allmähliche Modification seiner Lehrweise anzuerkennen haben, in der Art, dass er in den ersten Zeiten seiner apostolischen Thätigkeit mehr das neutrale Element der Lehre hervortreten liess, wie in Thessalonich und in den an diese Gemeinde gerichteten Briefen. — In Galatien scheint ihm der judaische Gegensatz zum ersten Mal als directe Opposition entgegengetreten zu sein; daher die Schärfe, mit welcher er seinen specifischen Standpunkt zur Geltung zu bringen sucht. — In Korinth hatte er es mit einer ganz heidenchristlichen Gemeinde und mit Resten heidnischer, näher hellenischer, Neigungen und Gewohnheiten zu thun, und als später eine starke judaistische Oppostion gegen ihn sich auch in dieser Gemeinde erhob, handelte es sich nicht um Gesetz und Glauben, überhaupt nicht um die Frage, wie man des Messianischen Heils theilhaftig werde, sondern um seine apostolische Auctori-

*) In so fern ist Ritschl'n beizustimmen, welcher „eine neutrale Basis" der paulinischen Lehre annimmt, cf. Altkatholische Kirche, S. 52 sqq.

tät und Berechtigung. — Als er gegen Ende seiner dritten Bekehrungs reise hoffen konnte, nach Rom zu kommen und sich den Boden i dieser gemischten Gemeinde ebnen wollte, war es ganz angezeig derselben das Ergebniss seines apostolischen Denkens und Kämpfen darzulegen. Es ist auch ganz natürlich, dass in diesem wichtigste seiner Briefe das Eschatologische, überhaupt das neutrale Elemen seiner Lehre, welches in den Thessalonicherbriefen im Vordergrun steht und noch in unserm ersten Korinthierbrief ein nicht unbedeutend Element ist, zurücktritt hinter dem Specifischen seiner Lehre. — Da dann auch während seiner Gefangenschaft sein christliches Denke und Sorgen nicht aufhörte, müssen wir ja wohl annehmen, wenn w auch nur den Philemonbrief und den Philipperbrief dem Apostel zu erkennen. In wie fern Paulus in dieser spätern Zeit seines Leben sich einer Gnosis hingab, aus welcher z. B. Col. 1, 15 sqq. floss, un in wie fern er einen Begriff der Kirche hegte, wie der im Epheser brief niedergelegte ist, mag immerhin zweifelhaft sein, wird aber nie mals mit apodiktischer Gewissheit ausgemacht werden.

1. Der unausgebildete Paulinismus.

Die Thessalonicherbriefe.

Vgl. ausser den Commentaren und den Handbüchern zur Einleitung in Neue Testament

Baur, die beiden Briefe an die Thessalonicher, ihre Aechtheit und Bedeu tung für die Lehre von der Parusie Christi; „Paulus", 1. Aufl., S. 450 sq — theol. Jahrbb. 1855, S. 141 sqq. und „Paulus", 2. Aufl. II, 341 sqq.

W. Grimm, die Aechtheit der Briefe an die Thessalonicher gegen Dr. Baur Angriffe vertheidigt. Theol. Stud. und Krit. 1850, S. 753 sqq.

R. A. Lipsius, über Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonicher-Briefe Theol. Stud. und Krit. 1854. S. 905 sqq.

Ewald (Jahrbücher der biblischen Wissenschaft. 1861. S. 249 sqq. — Sen schreiben des Apostels Paulus S. 13 sqq. — Geschichte der apostolische Zeit, S. 455 sqq.).

Hilgenfeld, die beiden Briefe an die Thessalonicher nach Inhalt und Ursprun Jahrbb. f. wissensch. Theol. 1862, III, S. 225 sqq. und 1866, III, 295 sq

C. M. Laurent, theol. Stud. und Krit. 1864. S. 497 sqq.

A. B. van Vries, de beide Brieven aan de Thessalonicensen, 1865.

W. C. van Manen, Onderzoek naar de Echdheid van Paulus 1. Brief aan d Th. 1865.

Holtzmann, Art. „Thessalonicherbriefe" in Schenkel's Bibellexikon.

α) Analyse des Inhaltes der Thessalonicherbriefe.

5. Die Veranlassung des ersten Thessalonicherbriefe ist zunächst das Verlangen des Apostels, diese seine hoffnungerweckend

Gemeinde zu sehen, aber auch die Nothwendigkeit, gewissen Uebelständen und Bedenken in der Gemeinde entgegenzutreten. — Paulus hatte in dieser See- und Handelsstadt sich nicht veranlasst gefunden, seine specifische Heilslehre vorzutragen, desto mehr aber die Erwartung der Parusie, welche ein Hauptelement des damaligen christlichen Bewusstseins bildete und zugleich das wirksamste Gegenmittel gegen den Weltsinn der Bewohner zu sein schien. Sehr rasch und ehe die Gemeinde in ihren Ueberzeugungen genugsam befestigt war, hatte Paulus dieselbe verlassen müssen (Act. 17, 5—10; cf. 1. Thess. 2, 17 sqq.). — Von Athen aus hatte er dann den Timotheos hingesandt, um die Gemeinde zu befestigen und Nachrichten über den geistigen Zustand derselben einzuziehen (3, 1. 2). Timotheos traf mit dem Apostel in Korinth wieder zusammen (Act. 18, 5). Die Nachrichten von Thessalonich waren theils erfreulich, so dass der Apostel sie — zum Theil mit etwas hyperbolischen Ausdrücken (1, 7) — loben konnte; theils aber auch besorgnisserregend: in der Gemeinde scheinen Zweifel aufgetaucht zu sein über die Reinheit seiner Absichten, geweckt und genährt durch seine so baldige und plötzliche Abreise (2, 1—12), so dass es den Anschein hatte, als habe er sie angesichts der hereinbrechenden Drangsale und Verfolgungen im Stiche gelassen (3, 1—13). — Ueberbleibsel heidnischen Hanges zur Unzucht und der in der grossen Handelsstadt so leicht vorkommenden Gewinnsucht scheinen vorgekommen zu sein (4, 1—8). Die paulinische Predigt von dem „Tage des Herrn" scheint auch schon damals Neigung zu geistlicher Müssiggängerei veranlasst zu haben (4, 10—12; cf. 2. Thess. 3, 11, 12). Je grösser in der Gemeinde die Erwartung des Tages des Herrn war, desto niederschlagender waren für sie die vorgekommenen Todesfälle, indem die Verstorbenen um das Heilbringende dieses Ereignisses verkürzt schienen. — Diesen Veranlassungen gemäss theilt sich der erste Brief in zwei Haupttheile: einen persönlichen (c. 1—3) und einen ermahnenden (c. 4 u. 5). Im persönlichen Theil ist es des Apostels Erstes, seine Leser zu beloben wegen ihres christlichen Lebens, das die Frucht seiner Evangeliumspredigt und so ausgezeichnet sei, dass sie ein Vorbild für alle Gemeinden in Makedonien und Achaja geworden seien und dass ihr neues Leben daselbst einen Wiederhall finde (1, 2—10). Dann erinnert er sie — in Rücksicht auf das aufgetauchte Misstrauen gegen ihn — an seine Evangeliumspredigt unter ihnen, und zwar an seine von Menschengefälligkeit und Eigennutz reine Intention, an seine hingebende Sorge und Liebe (2, 1—12). Weiter dankt er Gott für die gläubige Aufnahme, welche das Evangelium bei ihnen gefunden, und für die Bewährung derselben in ihren Verfolgungen, durch welche sie Nachfolger der Christengemeinden

in Judäa geworden seien, die auch von ihren Volksgenossen habe
leiden müssen (2, 13—16). — Unter solchen Umständen habe e
Paulus, die Entfernung von ihnen desto schmerzlicher empfunden ur
den Timotheos zu ihnen gesandt, um sie zu befestigen und zu erinner
dass er, der Apostel, ihnen vorhergesagt, Leiden sei das Loos d
Christen (2, 17—3, 5). Um so tröstlicher sei für ihn die Ankunft d
Timotheos gewesen und die Nachrichten, die er von ihnen gebrac
habe, wofür der Apostel Gott nicht genug danken könne (3, 6—13).
Den ermahnenden Theil (4 u. 5) beginnt Paulus mit Warnung vor d
dem christlichen Leben allermeist widerstreitenden Sünden der Unzuc
und Habsucht, spricht von der Bruderliebe und weist hin auf vorkoı
mende geistliche Müssiggängerei (4, 9—12). Hiernach kommt er auf c
Trostlosigkeit der Thessalonicher wegen ihrer Verstorbenen zu sprech
als wenn dieselben verloren und des bei der Parusie zu erwartend
Heiles beraubt wären. Paulus zeigt im Gegentheil, dass die Ve
storbenen den Vortritt haben werden bei der Auferstehung und Ve
einigung mit dem in Herrlichkeit wiederkommenden Herrn (4, 13—1
— Weil aber das Kommen des Tages des Herrn ein Hauptgegensta
der Gedanken der Thessalonicher war, so giebt ihnen Paulus no
Belehrungen darüber: der Tag des Herrn werde unvermuthet komme
als schreckende Ueberraschung für die sichere Welt, für die aus d
Finsterniss zum Licht berufenen Leser aber eine Mahnung z
Wachsamkeit und zum Gerüstetsein, im Hinblick auf das ihnen bereite
Heil (5, 1—11).— Den Schluss bilden einzelne Ermahnungen nebst Segen
wunsch (5, 12—24): Ermahnung zur dankbaren Achtung gegen d
Vorsteher; zur gegenseitigen Ermahnung und Ermunterung; zur fre
digen Gottseligkeit; zum rechten Verhalten gegenüber der christliche
Begeisterung, — mit dem Wunsch ihrer vollständigen Heiligung. -
Grüsse, Mahnung zur Mittheilung dieses Briefes an alle Brüder un
der Schlusssegenswunsch endigen diese Zuschrift.

6. Der zweite Thessalonicherbrief setzt eine heftige Ve
folgung voraus, welche über die Leser ergangen sei, ist aber hau
sächlich veranlasst durch eine in der Gemeinde entstandene Aufregu
durch die Meinung, der Tag des Herrn stehe nahe bevor, — Meinun
welcher der Apostel entgegentritt. Auch scheint die schon im vorig
Briefe berührte Müssiggängerei zugenommen zu haben. — D
Gedankengang ist folgender: Im ersten einleitenden Theil (c.
spricht der Apostel von dem Glauben und der Standhaftigkeit d
Thessalonicher, die sie unter den erlittenen Verfolgungen bewiese
kündigt den Verfolgern Gottes gerechtes Strafgericht an (5—9) u
schliesst mit der Fürbitte für die Leser, dass das Werk des Glaube
in ihnen vollendet werde, zur Verherrlichung Christi (11. 12). — N

kommt er auf die Hauptsache, auf die apokalyptische Erregung der Leser, bewirkt durch prophetische Begeisterung oder Rede, oder auch durch einen untergeschobenen Brief des Apostels. Paulus widerlegt die Meinung, als ob der Tag des Herrn nahe sei, durch die Belehrung, dass demselben der grosse Abfall und die Offenbarung des Widersachers vorangehen müsse, welche aber annoch zurückgehalten werde durch eine hemmende Macht; diese aber müsse hinweggeschafft und jener in seiner ganzen verführerischen Kraft geoffenbart werden, bis sowohl er als die Verführten dem göttlichen Gericht anheimfallen (2, 1—12). „Um so mehr ist Gott Dank zu sagen, dass wir nicht zu diesen gehören, sondern zum Heil berufen sind," in welchem festzustehen die Leser ermahnt werden (2, 13—17). Daran knüpft der Apostel gleichsam schlussweise die Mahnung an die Leser zur Fürbitte für ihn selbst und sein Werk (3, 1. 2), welche aber von selbst wieder übergeht zum Ausdruck des Vertrauens in der Leser christliches Gedeihen (v. 3—5). Nach dieser allgemeinen Paränese geht Paulus zu der speciellen Ermahnung über in Betreff derer, welche ein müssiggängerisches und unordentliches Leben führen (3, 6—16): zu diesem Behuf erinnert er die Leser an sein eigenes Beispiel, dass er — statt sich von ihnen erhalten zu lassen, wie er gekonnt hätte — mit unablässiger Arbeit seinen Lebensunterhalt verdient habe (6—9), erinnert sie an sein Wort: wer nicht arbeiten wolle, solle auch nicht essen — welcher Regel einige unter ihnen entgegenhandeln (10. 11). Denen gebiete er, mit stillem Wesen zu arbeiten und ihr eigenes Brod zu essen; ihnen aber, der Mehrzahl, schärfe er ein, mit einem solchen Menschen keine Gemeinschaft zu haben, sondern ihn brüderlich zurechtzuweisen (12—16). Mit seinem eigenhändigen Grusse, als Zeichen der Aechtheit, schliesst der Apostel.

7. Ob beide Thessalonicherbriefe in dieses frühere Stadium des Paulinismus gehören, kann wegen der Bedenken gegen die Aechtheit des zweiten Briefes zweifelhaft scheinen. Seit Schmidt (1801) haben Kern (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1839), De Wette (Einl. in's N. T., 1. und 2. Aufl.), dann mit gesteigerter Energie Baur („Paulus" und „das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte"), Noack („der Ursprung des Christenthums"), Van der Vries („de beiden brieven aan de Thessal."), Volkmar („Mose-Prophetie und Himmelfahrt"), welche letztere beide Briefe verwarfen, — dann Lipsius (Theol. Stud. u. Krit. l. c.), Weisse („philos. Dogmatik"), Hilgenfeld (l. c. und histor.-krit. Einl. S. 236 sqq.(, van Manen (l. c.), Hausrath („Neutestamentl. Zeitgesch." II, 600), Pfleiderer („Paulinismus" H. 28 sqq.), Schmidt („Protestanten-Bibel" S. 821 sq.), cf. Holtzmann (l. c.), den zweiten für unächt erklärt. — Dagegen ist die Aechtheit auch des zweiten

Briefes vertheidigt worden von Guerike („Beiträge"), Reiche „authentiae posterioris ad Thess. epistolae vindiciae"), Lange („das apostolische Zeitalter"), Hofmann, Bleek (Einl. 1. Aufl. S. 386 sq.), Lünemann (Commentar, 2. Aufl.), Riggenbach (in Lange's Bibelwerk, N. T. X S. 96 sqq.). — In der That erregt Manches, namentlich im zweiten Briefe, Bedenken: *α*) vor allem die Eschatologie c. 2, 1—12, welche mit 1. Thess. 5, 1 sqq., wo die *ἡμέρα τοῦ κυρίου* als unvermuthet kommend bezeichnet wird, im Widerspruch zu stehen scheint, da hier sichere Erkennungszeichen angegeben werden, — und da dieselbe mit ihrer Lehre vom Antichrist die Apokalypse vorauszusetzen scheint; *β*) die Voraussetzung untergeschobener Briefe des Apostels v. 2; *γ*) viele unpaulinische Ausdrücke, wie *ἐπισυναγωγή*, *καλοποιεῖν*, *δέχεσθαι τὴν ἀγαπὴν τῆς ἀληθείας*, *ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις*, *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν*, *ἀξιοῦν τῆς κλήσεως* (wo *κλῆσις* als etwas Zukünftiges gedacht ist, entgegen 1. Cor. 1, 9; 7, 17; 20—22; Rom. 8, 30; 9, 24 etc.); *δ*) das Zeichen der Aechtheit 3, 17, welches in allen spätern Briefen des Apostels fehlt. — Was den Verdachtsgrund *β*) und das Verhältniss zu 1. Thess. berifft, so haben nach dem Vorgang von Grotius Ewald, Bunsen, Laurent (a. a. O.) die Schwierigkeit dadurch zu heben gesucht, dass sie unsern zweiten Brief als ersten und unsern ersten als den zweiten setzten. Allein 1) wird dadurch die betreffende Schwierigkeit keineswegs gehoben, sondern nur mit einer andern vertauscht, vgl. 2. Thess. 2, 3—9 mit 1. Thess. 4, 15; 2) hätte die Recapitulation des Wirkens des Apostels und der willigen Aufnahme des Wortes von Seiten der Leser 1. Thess. 2, 9—12 und 13 sq. in einem zweiten Brief keinen Sinn mehr, während sie in einem ersten Brief ganz an ihrer Stelle ist. — Was nun die Zweifelsgründe gegen 2. Thess. betrifft, so können sie wohl abgestumpft, aber nicht widerlegt werden. Wenn also die Frage so gestellt wird: Ist der zweite Thessalonicherbrief für ein ächtes Product des Apostels Paulus und zwar aus seiner zweiten Bekehrungsreise zu halten? so vermögen wir diese Frage nicht zu bejahen. Wird sie aber so gestellt: Gehört der Brief der Stufe des unausgebildeten Paulinismus an wie der erste? so muss diese Frage, hauptsächlich wegen des Vorherrschens der Eschatologie und wegen des Fehlens der specifischen Gedanken des Paulus, bejaht werden.

β) Lehrgehalt der Thessalonicherbriefe.

8. Dass die Eschatologie in diesen beiden Briefen von entschieden grösserm Belang ist, als in allen übrigen paulinischen Briefen, muss jedem auffallen. Diese Erscheinung ist aber auch erklärlich: so

sehr auch des Paulus specifischer Standpunkt ohne allen Zweifel damals schon als seine subjective Ueberzeugung feststand, so war doch seine Evangeliumspredigt von den allgemeinen judenchristlichen Ideen noch abhängiger als später und namentlich noch von der herrschenden eschatologischen Erwartung durchdrungen. Wie wesentlich ihm neben der Bekehrung von den Götzen zu dem Einen wahren Gott die Erwartung der Parusie zum Charakter des Christenthums gehörte, erhellt aus 1. Thess. 1, 9. 10: „... ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδόλων, δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ, καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν ....“ — Diese zwei Punkte bildeten die beiden Pole des christlichen Lebens. Erst als der Kampf mit dem Judaismus ihn herausforderte, sah er sich genöthigt, seine specifische Lehre von der Rechtfertigung, vom Gesetze und vom Glauben wie von der Berufung der Heiden darzulegen und seine so schwer errungene Ueberzeugung antithetisch zur Geltung zu bringen. Zugleich ward durch die Evangeliumspredigt das Christenthum mehr und mehr eine Realität; die Idee der ἐκκλησία als des realisirten Christenthums trat immer mehr in den Vordergrund seines Bewusstseins, und die Bedürfnisse derselben wurden seine angelegentliche Sorge. In eben dem Masse trat bei ihm die Eschatologie zurück. Zwar in unserm ersten Corinthierbrief (c. 15) bildet sie noch ein wichtiges Moment seiner Lehre, doch ohne dieselbe zu beherrschen. Aber in unserm zweiten Corintherbrief und im Römerbrief (13, 11) ist sie schon sehr zurückgetreten, und fast noch mehr ist dies — was die Parusie u. s. w. betrifft — in den sogenannten Gefangenschaftsbriefen der Fall. In dieser letztern Periode sehen wir die Hoffnung auf die Erlösung vom Leibesleben und auf die jenseitige Gemeinschaft mit Christus vorherrschend (2. Cor. 5, 1—10; Rom. 8, 17—25; Phil. 1, 21. 23; 3, 20). Doch nicht, als ob die Erwartung der Parusie bei ihm je ganz zurückgetreten wäre, selbst in seinem spätesten Briefe (Phil. 3, 20) klingt sie neben der andern Erwartung noch durch: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Zu tief lag diese Erwartung im Bewusstsein des Urchristenthums und gründete sie sich doch auf Herrnworte (1. Thess. 4, 15; cf. Matth. 16, 27; 24, 30; 26, 64). — In den Thessalonicherbriefen nun herrscht dieser Ideenkreis noch vor, aber so, dass derselbe in jedem derselben eine andere Gestalt hat.

9. Die eschatologische Belehrung des ersten Thessalonicherbriefs ist zunächst veranlasst durch die Beunruhigung, die den dortigen Christen aus einigen Todesfällen Angehöriger entstanden war, indem neben der natürlichen Trauer auch die Besorgniss eintrat, dieselben seien um das erwartete Heil der Parusie verkürzt.

Dies setzt voraus, dass sie letztere noch bei ihren Lebzeiten erwarteten. Diese Erwartung hatten sie ohne Zweifel vom Apostel selbst überkommen. Nicht diese Ansicht hatte also Paulus zu widerlegen, denn er theilte sie selbst (4, 15; cf. 1. Cor. 15, 51). Wohl aber widerlegt er in dem betreffenden Abschnitt (4, 13—18) die Folgerung, welche die Thessalonicher daraus zogen, dass die vor der Parusie Verstorbenen verloren und des Messianischen Heiles verlustig seien. Er berichtigt diese Meinung dahin, dass dieselben auferweckt und von Gott durch die Vermittlung Jesu zur Herrlichkeit geführt werden*). Diese Zuversicht gründet sich auf das unbezweifelte Factum der Auferweckung Christi, welcher die Auferweckung der Entschlafenen gleichförmig (*οὕτως*) sein wird, cf. auch 1. Cor. 15, 22; 45—48. — Wie nun dieses *ἄγειν* der Auferstandenen *σὺν αὐτῷ* vor sich gehen werde, sagt das Folgende. Auf Grund eines Herrnwortes belehrt er die Leser, dass die Lebenden, die bis zur Parusie noch übrig bleiben (*οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου*) den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden (v. 15): denn Er, der Herr, werde unter einem befehlenden Zuruf, unter der Stimme des Erzengels und unter der Posaune Gottes (cf. auch 1. Cor. 15, 52)**) niedersteigen vom Himmel, und die Todten in Christo (= die in Christo Verstorbenen) werden zuerst auferstehen. „Dennoch werden wir die Lebenden, die Uebrigbleibenden, zugleich mit ihnen entrückt werden (*ἁρπαγησόμεθα*) in den Wolken dem Herrn entgegen (*εἰς ἀπάντησιν κυρίου*) in die Luft; und so (*οὕτως*) werden wir immerdar bei dem Herrn sein". — Es muss jedem auffallen, dass Paulus, der scharfe Denker, sich den Hergang so grobsinnlich vorstellen konnte. Wir entnehmen daraus nur, dass solche Vorstellungen, wenn sie gemeinsamer und herkömmlicher Glaube sind, sich neben und trotz dem übrigen und gebildetern Denken mit Zähigkeit erhalten können***). Doch darf die paränetische Tendenz dieser ganzen Stelle nicht unbeachtet gelassen werden (s. v. 18). — Hat diese Stelle die Intention gehabt, die Leser zu beruhigen und zu trösten, so liegt der folgenden Belehrung (5, 1—11) der Zweck zu Grunde, dieselben zur Wachsamkeit zu ermahnen. „Was die Zeiten und Zeitpunkte betrifft . . . so habt ihr nicht nöthig, euch darüber eine

*) Das *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* ist nicht mit *κοιμηθέντας*, was *ἐν Χριστῷ* erfordern würde (1. Cor. 15, 18; cf. 22), sondern mit *ἄξει* zu verbinden.

**) Unter *κέλευσμα* ist der Schlachtruf Gottes zum Sieg über die Feinde, unter der *φωνὴ ἀρχαγγέλου* und *σάλπιγξ θεοῦ* die denselben begleitenden Momente, nicht gerade mit Rücksicht auf das Vorher und Nachher, zu verstehen; — *ἐν* wie 1. Cor. 15, 52, ähnlich Matth. 22, 28.

***) Es ist daher verfehlt, den Paulus gleichsam als Ideal eines consequenten Denkers hinzustellen.

schriftliche Belehrung geben zu lassen; denn ihr wisset selbst genau, dass der Tag des Herrn kommt gleich als ein Dieb in der Nacht. Wenn man sagt: „Friede und Sicherheit!“ dann kommt das Verderben plötzlich über sie, gleichwie die Wehen über die Schwangere, und sie können nicht entfliehen. Ihr aber, meine Brüder, seid nicht in der Finsterniss, dass euch der Tag überfallen könnte wie ein Dieb; denn ihr seid alle Söhne des Lichts und Söhne des Tages; wir gehören nicht der Nacht an noch der Finsterniss. So lasset uns denn nicht schlafen wie die Andern, sondern wachen und nüchtern sein; denn die Schlafenden schlafen des Nachts und die sich betrinken, sind des Nachts betrunken. Wir aber, die dem Tag angehören, sollen nüchtern sein, angethan mit dem Harnisch des Glaubens und der Liebe und als mit einem Helm mit der Hoffnung des Heils, denn Gott hat uns nicht gesetzt zum Zorn, sondern zum Heilsbesitz durch unsern Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist, damit wir, sei es, dass wir wachen oder schlafen, zugleich mit Ihm leben. Deshalb ermahnet einander (cf. 4, 18) und erbauet euch auf dem Einen, wie ihr denn auch thut“. — Dass der Tag des Herrn plötzlich und unvermuthet komme „wie ein Dieb in der Nacht“, war allgemeine Erwartung, cf. Matth. 24, 43; cf. Luc. 17, 31. 32. Damit war nicht ausgeschlossen, dass der Tag des Herrn nahe sei (siehe oben), wohl aber, dass man ihn berechnen oder an gewissen Zeichen erkennen könne (cf. Matth. 24, 36, doch cf. ib. 32—34). Namentlich für die sichere Welt wird er wie ein plötzlicher Schrecken kommen, um so mehr, je tiefer die allgemeine Ruhe und Sicherheit ist. Anders die Kinder des Lichtes, welche sich von der Welt gerade durch ihre Wachsamkeit und Nüchternheit unterscheiden, d. h. dadurch, dass sie nicht in gedankenlosem Leichtsinn dahinleben, noch sich von den Genüssen der Welt einnehmen lassen. — Jene Erwartung ist deshalb ein stetiges Motiv zur Wachsamkeit und gewaffneten Bereitschaft, um als ächte milites Christi den Kampf gegen die widerchristlichen Mächte bestehen zu können, cf. Eph. 6, 10—17. — Es wird hier dieselbe Gemüthsverfassung anbefohlen wie Matth. 24, 32—25, 13.

10. Weit ausgebildeter und in wesentlichen Punkten abweichend ist die Eschatologie des zweiten Thessalonicherbriefs (2, 1—12). Die Lehre von den letzten Dingen, welche ohne Zweifel schon einen wesentlichen Theil von des Paulus mündlicher Verkündigung ausgemacht hatte und noch in seinem ersten Briefe so stark betont worden war, hatte — wie es scheint — in der Gemeinde eine grosse Aufregung und Spannung der Gemüther hervorgerufen. V. 2 wird diese Aufregung auf Rechnung prophetischer Begeisterung oder Reden oder selbst eines untergeschobenen Briefes gesetzt und

die Leser ermahnt, sich durch solche aufregende Einflüsse nicht aus der vernünftigen Fassung bringen zu lassen (μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι, μήτε διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν . . .). Nun giebt er ihnen an, was alles dem Tage des Herrn vorhergehen müsse. Der summarische Sinn „Zuerst müsse der Abfall kommen und der Widersacher geoffenbart werden; nun aber sei noch eine hemmende Macht da, welche erst weggeschafft werden müsse; erst dann werde der Gottlose geoffenbart, aber von dem Herrn Jesus weggeschafft werden" — dieser allgemeine Sinn kann nicht streitig sein. Schwierig ist aber der nähere Sinn, und zwar sowohl in grammatischer wie in logischer Hinsicht. Das Richtige scheint 1) das elliptische ὅτι (v. 3) aus v. 2 durch ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου zu ergänzen; 2) das ἐὰν μή in seinem gewöhnlichen excipirenden Sinn zu belassen; 3) das ἔλθῃ ἡ ἀποστασία . . . und das ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας — nicht als zwei verschiedene, zeitlich getrennte Momente zu fassen, sondern πρῶτον auf das zeitliche Verhältniss der ἀποστασία zur ἡμέρα τοῦ κυρίου zu beziehen; 4) den Ausdruck λεγόμενον in ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγομ. θεὸν — nicht in dem Sinn von „sogenannten = vermeintlichen (wie 1 Cor. 8, 5)", was der Zusammenhang verbietet, sondern im guten Sinne „was Gott heisst oder Anbetungsgegenstand" — nämlich mit Recht (cf. Matth. 1, 16; 5) v. 5 als logische Parenthese zu nehmen; 6) das νῦν in v. 6 nicht in Beziehung zu ὅτι (v. 5) zu setzen, noch in temporeller Bedeutung — sei es mit οἴδατε oder sei es mit κατέχον — sondern in logischer Bedeutung zu nehmen, wie Act. 3, 17; 20, 25; 7) τὸ κατέχον (v. 6) und ὁ κατέχων v. 7), womit anerkanntermassen etwas Niederhaltendes, Hemmendes bezeichnet wird (cf. Rom. 1, 18), so zu verstehen, dass es ein dem ἀντικείμενος gegnerisches, aber doch vom Reich Gottes verschiedenes Element anzeigt; den Wechsel des Neutrums und des Masculinums so aufzufassen, dass jenes das besagte Element in abstracto (den Römischen Rechtsstaat), dieses jenes Element in concreto (den Repräsentanten des Römischen Staates, den Cäsar) andeutet; — 8) das schwierige μόνον . . . ἕως (v. 7) nach Analogie von Gal. 2, 10 („μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν = nur der Armen sollten wir gedenken") zu erklären: „nur der κατέχων muss weggeschafft werden" (Inversion); 9) das schwierige ἕως . . . . aus der Vermischung zweier Constructionen zu erklären: μόνον ὁ κατέχων ἐκ μέσου γενηθήτω und ἕως ὁ κατέχων ἐκ μέσου γένηται: „. . . nur muss der, welcher es jetzt noch zurückhält, aus dem Wege geschafft werden" — genauer: „nur muss . . . aus dem Wege geschafft werden und so lange ist das Geheimniss der Ungerechtigkeit wirksam, bis dass der κατέχων weggeschafft wird"; endlich 9) ist das μυστήριον

τῆς ἀνομίας Gegensatz zu dem *ἀποκαλυφθῆναι* (v. 6): die *ἀποκάλυψις* des Widersachers ist jetzt noch gehemmt, aber das *μυστήριον* . . . ist jetzt schon wirksam, und zwar so lange, bis der Zurückhaltende (die einzige Bedingung) weggeschafft wird". — Was nun die Sacherklärung betrifft, so ist die Hauptfrage: Wer ist unter dem *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* (*ὁ ἀντικείμενος*) zu verstehen? Da *ἀποστασία* (v. 3) gewiss nicht bloss einen politischen Abfall (etwa der Juden von der Römischen Herrschaft u. s. w.), sondern den Abfall vom wahren Glauben bezeichnet (cf. Act. 21, 21; LXX Jer. 19, 2; 1. Macc. 2, 15), und der *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* mit der *ἀποστασία* in engster Verbindung steht und die persönliche Erscheinung und Culmination derselben ist, so muss darunter nicht etwa ein — in der Geschichte mühsam aufzusuchendes — Individuum, sondern eine reichsgeschichtliche, Christo gleichsam parallele, Person zu verstehen sein. Es fragt sich nur, ob eine ideale oder eine geschichtliche? Da nun im Folgenden der *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* analog mit Dan. 11, 36 geschildert wird, wo es von Antiochos Epiph. heisst: . . . . *καὶ ὁ βασιλεὺς ὑψωθήσεται κ. μεγαλυνθήσεται ἐπὶ πάντα θεὸν* . . . . so ist kein Zweifel, dass der Verfasser eine geschichtliche Person, einen Machthaber, und zwar einen heidnischen Machthaber (siehe auch *ὁ ἄνομος* v. 8) im Sinne hat. Auf welchen Machthaber der Zeit passt nun die Schilderung *ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνοντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός* . . . .? — Auf Caligula, der in der That seine Statue im Tempel zu Jerusalem hatte aufstellen lassen wollen, aber auf Verwendung von Agrippa II es unterliess (cf. Hausrath, N. T. Zeitgesch. II, S. 225)? Aber Caligula regierte A° 37—41, und der zweite Thessalonicherbrief, auch wenn ächt, kann nicht vor A° 53 verfasst sein, und das Auftreten des *ἀντικείμενος* mit seinem frevelhaften Beginnen wird als zukünftiges geschildert! — Auf Nero (54—68)? Dafür scheint zu sprechen 1) die Zeit, namentlich wenn wir annehmen, dass der Brief nicht vor 54 geschrieben sei; 2) die Verwandtschaft mit der Johanneischen Apokalypse, insonderheit mit c. 13, cf. 17. — Dann aber kann der Brief nicht paulinisch sein, denn ein Verfasser, der den Nero schon im (löblichen) Anfang seiner Regierung als den *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*, als *ἀντικείμενος* bezeichnet hatte, konnte unmöglich sechs Jahre später, als Nero bekannter war, Rom. 13, 1—7 schreiben. — Wenn es nun aber alle Wahrscheinlichkeit für sich hat — der Verfasser mag sein, welcher er will — dass derselbe den Nero gemeint und durch das Glas von Dan. 11 und der Vorstellung von den messianischen *ὠδῖνες* geschaut habe: so wird die Frage um so dringender, wer (was) näher unter dem *κατέχων*

(κατέχον) gemeint sei. Wenn unter dem ἀντικείμενος Nero verstanden ist, welcher doch als Repräsentant des römischen Staates betrachtet werden muss, so wird das Verhältniss des κατέχων zum ἀντικείμενος schwierig. — Zu dem über den Ausdruck oben Bemerkten ist hier noch hinzuzufügen, dass nach V. 6 (καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε . . .) die Sache eine bestimmte, den Lesern bekannte sein muss. Das Wahrscheinlichste ist, dass der Verfasser unter dem κατέχων (Masc.) den Kaiser Claudius versteht*), dessen Wegräumung durch die Partei der Messalina jeder Einsichtige voraussehen konnte. Dann wird die Bosheit ihr Werk vollenden und was Caligula begonnen hatte, ausgeführt werden. So erklärt sich aus der Zeitgeschichte am besten dieser geheimnissvolle Abschnitt: der Verfasser hat das Attentat Caligula's hinter sich, in welchem er mit Recht ein Nachspiel des in Dan. 11, 36 geschilderten Frevels sieht; er hat den Fall des Claudius und das Emporkommen Nero's und seiner Partei vor sich, in welchem er mit prophetischem Blick die Vollendung des durch Caligula Begonnenen schaut. Dieses offene und ungescheute Treiben des antichristlichen Tyrannen wird dann aber das Vorspiel der richtenden Parusie des Herrn sein (v. 8).

11. Aus dem Gesichtspunkt der erwarteten Parusie als des Gerichtes oder des entscheidenden Tages des Herrn wird in beiden Briefen das Evangelium angeschaut, als die Botschaft von dem auferstandenen, zum Heil der Gläubigen und zum Gericht über die Ungläubigen wiederkommenden Herrn. — Wie wir es in den Hauptbriefen sehen werden, so ist hier Christus nicht der „Prophet, mächtig in Thaten und Worten“, nicht „der, welcher wohlthuend umherzog im jüdischen Lande“. Auch führt der Apostel fast gar keine Herrnworte an. Christus, so fern er der Geschichtliche ist, wird vom Apostel lediglich gewusst als der Gestorbene und Auferstandene: 1. Thess. 4, 14. Er ist gestorben ὑπὲρ ἡμῶν 1. Thess. 5, 10 (cf. 2. Cor. 5, 15). Doch wird sein Tod auch als Frevel der Juden, analog dem Prophetenmord, angesehen (cf. 1. Cor. 2, 8 und Matth. 23, 34 sqq.). — Er ist auferstanden, damit wir mit ihm leben sollen (1. Thess. 4, 14; 5, 10). — Aber grösseres Gewicht als auf seinen Tod und seine Auferstehung, welche mehr nur vorausgesetzt sind, wird auf seine Wiederkunft (παρουσία) gelegt; cf. ausser den oben beleuchteten Hauptstellen 1. Thess. 1, 10; 2, 19; 3, 13; 5, 23; 2. Thess. 1, 7 sqq.; 2, 8. Wenn das Wort παρουσία auch von der Erscheinung des Widersachers (2. Thess. 2, 9) und ohne alle Prägnanz von der Anwesenheit menschlicher Personen (6 mal in den andern Paulinischen Briefen) gebraucht

*) Cf. bes. Hausrath, N. Testamentl. Zeitgesch. II, S. 600.

wird, so ist es doch der solenne Ausdruck für die Wiederkunft des Herrn, cf. 1. Thess. 2, 19; 3, 13; 5, 23; 2. Thess. 2, 8 (ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας). Dieselbe ist eine höchst erfreuliche und tröstliche für die Gläubigen (1. Thess. 2, 19), ein Gericht und Schrecken für die Ungläubigen, insonderheit für die leichtsinnige und sichere Welt (1. Thess. 5, 1—3), noch mehr für die Feinde des Evangeliums und der Christen (2. Thess. 1, 4—9), und für den Antichrist und die von ihm Verführten (2. Th. 2, 11. 12). — Dieser Evangeliumsbotschaft entspricht von Seite der Menschen die Annahme derselben oder die πίστις (1. Th. 1, 6: δεξάμενοι τὸν λόγον), und zwar will diese Botschaft nicht als ein Menschenwort, sondern als ein Gotteswort aufgenommen sein (1. Th. 2, 13: ... ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθῶς λόγον θεοῦ . .). — Das Resultat der objectiven Heilskunde und des subjectiven Glaubens ist das Heil (σωτηρία 1. Th. 5, 9. 23; 2. Th. 2, 13; — περιποίησις σωτηρίας 1. Th. 5, 9; 2. Th. 2, 14). Die σωτηρία ist Folge der göttlichen ἐκλογή (1. Th. 1, 4) und κλῆσις (1. Th. 2, 12; 2. Th. 1, 11), wobei zu bemerken ist, dass dieselbe in diesen Briefen etwas Jenseitiges ist (καλοῦντος ἡμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν κ. δόξαν — ἐκάλεσεν εἰς περιποίησιν δόξης — ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως...).— Dieser Stand des Heils ist überhaupt der Beweis, dass die Betreffenden von Gott geliebt sind (1. Th. 1, 4; 2. Th. 2, 16), aber zugleich der Grund der Sorge und Fürbitte, dass die Betreffenden in demselben befestigt und erhalten werden auf den Tag des Herrn Jesu Christi (1. Th. 3, 13; 5, 23. 24; 2. Th. 1, 11. 12; 2, 16; 3, 3).

12. Diese Briefe zeichnen sich dadurch aus, dass mit Ausnahme der Eschatologie das Lehrhafte darin zurücktritt hinter dem Paränetischen. Vor allen Dingen mochte es nicht unnöthig sein, die Leser zu erinnern, dass das Leben der Christen nicht ohne θλίψεις ablaufe, und sie zur ὑπομονή zu ermahnen (1. Th. 2, 14 sq.; 3, 4; 2. Th. 1, 4 sqq.), überhaupt festzustehen im Glauben (1. Th. 3, 8). Als Ziel des christlichen Lebens erscheint die Heiligung (ἁγιασμὸς 1. Th. 4, 3; 5, 23), als Charakter schon hier die Heiligkeit (ἁγιοσύνη 1. Th. 3, 13). Die Heiligung besteht vor allen Dingen in der Enthaltung von der πορνεία (1. Th. 4, 3) oder ἀκαθαρσία (ib. v. 7) als specifisch heidnischer Sünde; aber auch von der πλεονεξία und Unredlichkeit im Handel und Wandel (4, 6). Zur Bruderliebe als dem andern Grundcharakter des Christen brauchen die Leser nicht erst ermahnt zu werden (ib. 4, 9). — Dagegen gab es nicht wenige in der Gemeinde, welche zur Arbeitsamkeit und zu einem ordentlichen Leben ermahnt werden mussten, sei es infolge der krankhaften Erwartung des Tages des Herrn, sei es infolge der Zerstreuungen, welche die Seestadt dar-

bot (1. Th. 4, 11. 12; 2. Th. 3, 6—12). Einzelne Ermahnungen beziehen sich auf das Verhalten gegen die Lehrer und Vorsteher (1. Th. 5, 12. 13), auf gegenseitige Ermahnung (ib. v. 11. 14. 15), auf die Aeusserungen der Gottseligkeit, Freudigkeit, Gebetsstimmung, Dankbarkeit (ib. v. 16—18), auf das Verhalten in Betreff der christlichen Begeisterung, welche ja nicht unterdrückt, aber doch der Prüfung unterstellt werden solle (ib. v. 20. 21). Hauptsächlich aber werden die Leser zur Wachsamkeit und Nüchternheit ermahnt (1. Th. 5, 1—11). — Ueberhaupt, so wie das Didaktische in diesen Briefen sich vorzüglich auf die Eschatologie bezieht, so ist das Paränetische auf die rechte Verfassung in Beziehung auf den Tag des Herrn gerichtet, im Gegensatz sowohl gegen heidnische Sorglosigkeit und Sicherheit (1. Th. 5, 1—11), als gegen hoffnungslose Aengstlichkeit (4, 13—18) und krankhafte Aufregung (2. Th. 2, 1—12).

2. Der ausgebildete Paulinismus.

Die vier Hauptbriefe des Paulus.

a) Analyse der Hauptbriefe des Paulus.

5. Der **Galaterbrief**, hervorgerufen durch die Erfolge gegnerischer, judenchristlicher Lehrer, welche den von ihm gestifteten Galatischen Gemeinden die Beschneidung aufnöthigten, zeichnet sich vor andern Briefen durch einen gereizten Ton aus. Wir werden diesen begreifen, wenn wir erwägen, dass der Fall sowohl eine persönliche als eine sachliche Seite hatte: eine persönliche, denn er hatte mit seinem Evangelium ungeachtet seiner Krankheit in Galatien grossen Anklang gefunden und es hatte sich zwischen ihm und den Bekehrten ein inniges Verhältniss gebildet (4, 13. 14). Da kamen judenchristliche Lehrer und glaubten der vermeintlich gefährlichen Lehre des Paulus entgegen arbeiten zu müssen, was ihnen bei einem grossen Theile nur zu gut gelang und das ganze pastorale Verhältniss zwischen dem Apostel und seinen Geisteskindern störte (4, 16. 17; cf. 20). Die Sache hatte aber vornemlich auch eine sachliche Seite, denn die Wahrheit seines Evangeliums vom Glauben stand auf dem Spiele, gegenüber dem Gesetzesevangelium der Gegner. Darum handelt es sich also in diesem Briefe. Wie behandelt er nun seinen Gegenstand? — Nach der knappen, aller Ehrenprädicate ermangelnden Dedication geht er gleich in mediam rem, nämlich zu der Leser Abfall zu einem andern Evangelium über und spricht über die Verkündiger desselben das Anathema aus (1, 6—10). Im I. Haupttheile erweist er nun

ine Berechtigung als Apostel (I. und II.), und zwar so, dass er aus
er Geschichte seiner Bekehrung darthut, er habe sein Evangelium
icht von Menschen empfangen (1, 11—24). Er beweist also, dass
in Evangelium nicht menschlich (κατ' ἄνθρωπον) sei, aus seiner
ersönlichen Umwandlung von einem Gesetzeseiferer und Christen-
erfolger zu einem Bekenner und Apostel Christi, wie auch aus seiner Un-
ekanntschaft mit den Uraposteln und den judäischen Gemeinden
bid.). Sodann erzählt er, wie sein Evangelium und Heiden-
postolat ungeachtet des Widerstandes, den er gefunden, die Aner-
ennung von Seiten der Urapostel erlangt habe (2, 1—10). Endlich
rzählt er einen Vorfall, welcher beweist, dass er einst sogar den
'etrus zurechtgewiesen und seinen Standpunkt ihm gegenüber ver-
heidigt habe — mit Worten, die zugleich ganz auf das Verhalten der
ialater passen (2, 11—21). Zuerst habe er ihm nämlich seine
nconsequenz vorgeworfen und dann gezeigt, dass eben das Gläubig-
ewordensein an Christus ein Beweis für die Unzulänglichkeit der
iesetzeswerke zur Rechtfertigung sei; wie unrecht die neue Position des
orher Negirten, und wie der neue Glaubensstand ein Abgestorbensein
ir das Gesetz und ein Leben mit Christus sei. — In dieser Zurecht-
'eisung, welche zunächst dem Petrus galt, aber jetzt auch den Gala-
ern gilt, ist nun bereits der Grundsatz vom rechtfertigenden Glauben
nthalten, nämlich dass der Glaube an Christum eo ipso das Bewusst-
ein von der Unzulänglichkeit der Gesetzeswerke enthalte. — Nach-
em der Apostel auf diese Weise im ersten Theil vom persönlich-
pologetischen Standpunkt aus argumentirt hat, so geht er nun im
I. Theile zur sachlichen Beweisführung und Polemik über
III, 1—V, 6). Zu diesem Behuf beruft er sich zum Beweis seines
atzes auf der Leser eigene religiöse Erfahrung (3, 1—5) und geht
ann sogleich zu den Schriftbeweisen über (3, 6—14): aus der
ilaubensgerechtigkeit Abrahams geht hervor, dass nicht die fleischliche
bstammung, sondern die Geistes- und Glaubensverwandtschaft mit
braham zu Abrahamskindern mache, was in Beziehung auf die Heiden
hon in der Abrahamischen Verheissung (Gen. 12, 3) angezeigt sei. — Der
iegensatz des Abrahamischen Segens und des allen Gesetzesüber-
'etern angedrohten Fluchs (Deut. 27, 26) beweise nicht minder, dass die
iesetzesmenschen unter dem Fluch seien, — woraus sich der Gegensatz
wischen der Glaubensgerechtigkeit und Gesetzesgerechtigkeit ergebe.
Hab. 2, 4; cf. Lev. 18, 5). Wir waren auch unter dem Gesetzesfluch, aber
'hristus hat uns von demselben losgekauft, indem er durch seinen Kreuzes-
od als ein Verfluchter erschien, damit der Abrahamische Segen uns zu
Theil würde. — Im zweiten Abschnitt des II. Theiles begegnet er dem Ein-

wurf, wozu denn das — doch auch von Gott gegebene — Gesetz da sei, wenn es doch nicht Segen, sondern Fluch bringe? Er hat also nun das wahre Verhältniss der Gesetzesstiftung zum Abrahamischen Verheissungsbund darzulegen (3,15—4,7). Dafür steht ihm ein Analogie-Beweis aus den Rechtsverhältnissen zu Gebote: der Beweis aus der Unverbrüchlichkeit einer rechtlich sanctionirten Willensverordnung. Eben so sei der mit Abraham und seinem Saamen geschlossene Verheissungsbund unverbrüchlich und habe durch das so lange nachher gegebene Gesetz nicht aufgehoben werden können. — Doch wozu denn das Gesetz? ist es denn nicht unnütz? Um der Uebertretungen willen ist es gegeben worden; es hat also keine absolute, sondern nur eine relative Bedeutung. Dieses sei schon durch die Art seiner Promulgation angedeutet worden, sofern es durch vermittelnde Engel und durch den mittlerischen Dienst des Moses gegeben sei (v. 19. 20). Dennoch ist zwischen dem Gesetz und Gottes Verheissungen kein Widerspruch; darin, dass das Gesetz um der Sünde willen gegeben ist, erweist sich gerade Gottes Rathschluss und Heilsökonomie (3, 22 sqq.): die Sünde selbst, um deren willen das Gesetz gegeben, ist in der Hand Gottes ein Mittel zur Verwirklichung der Verheissung durch den Glauben an Christus, und das Gesetz ist während unserer religiösen Unmündigkeit unser Zuchtmeister gewesen auf Christus hin; aber nachdem die auf den Glauben angelegte Heilsordnung nun gekommen ist, so ist der Zweck des Gesetzes erfüllt und wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister, sondern unmittelbar Kinder Gottes. In diesem neuen und höheren Stande sind nun alle irdischen Verhältnisse der Nationalität, des Standes und des Geschlechtes aufgehoben, und auch die Heiden sind Erben der Abrahamischen Verheissung. — Dieser Uebergang vom unmündigen Gesetzesstand zum mündigen Sohnesstand ist aber Sache des Vaters, der die Zeit dazu bestimmt, ist vermittelt durch die in der Erfüllungszeit geschehene That der Sendung des Sohnes Gottes und ist besiegelt durch den Geist der Kindschaft (4, 1—7). — Damit sind die Hauptargumente des Paulus für seinen Hauptsatz erschöpft. Im folgenden Abschnitt (4, 8—20) wendet sich Paulus wieder persönlich an seine Leser, wirft ihnen ihren Rückfall in ihren vorigen unreifen Zustand vor, erinnert sie an den Contrast desselben mit ihrer ersten Liebe und charakterisirt den unzeitigen Eifer der gegnerischen Lehrer. Nachträglich (4, 21 sqq.) bringt er noch einen Schriftbeweis bei, indem er die beiden Söhne Abrahams als Typen des irdischen, unfreien und des freien und himmlischen Jerusalems ausdeutet und zeigt, wie es demnach nicht hinreiche, Kinder Abrahams zu sein, dass es vielmehr darauf ankomme, Kinder des Sohnes der Verheissung zu

sein, was noch durch die Austreibung der Hagar mit ihrem Sohne bestätigt werde, worin sich die Unverträglichkeit zwischen den Fleischeskindern und den Verheissungskindern darstelle, — eine allegorisch-dogmatische Ausführung, an welche sich die Ermahnung an die Leser schliesst, die Freiheit, zu der sie in Christo berufen seien, nicht zu verscherzen, indem sie sich die Beschneidung aufdringen lassen, während doch in Christo solche Abzeichen und Unterschiede nichts gelten, sondern nur der durch Liebe wirksame Glaube (5,1—6). — Im III. paränetischen Theile (5,7—6,10) wirft er ihnen erst nochmals ihre Untreue und Inconsequenz vor, mahnt sie an ihre Berufung zur Freiheit, indem er sie erinnert, worin diese Freiheit bestehe, — und ermahnt sie zum Wandel im Geiste, dessen Früchte angegeben werden. An die Liebe, als hauptsächliche Frucht, schliesst sich die specielle Ermahnung zur Vertragsamkeit und Mildthätigkeit um so passender an, als infolge des Eindringens anderer Lehrer wahrscheinlich auch Misshelligkeiten in den Gemeinden entstanden waren. — Der Schluss des Briefes (6, 11 sqq.) enthält eine nochmalige Warnung vor den Beschneidungspredigern, ein Zeugniss von sich selbst als dem Bekenner des Kreuzes Christi, nebst nochmaliger Ermahnung und Segensspruch.

6. Unser **erster Corinthierbrief**, dem ein anderer vorhergegangen (1. Cor. 5, 9), so dass unser erster eigentlich der zweite ist, ist veranlasst theils durch Nachrichten von der Corinthischen Gemeinde, die der Apostel in Ephesus durch dritte Personen erhalten hat, theils durch verschiedene directe und specielle Anfragen, die ihm von daher gekommen sind. Wenn deshalb dieser Brief seiner Natur nach viele und scharfe Rügen enthält, so kann doch der Apostel nicht nur in der Dedication (1, 1—3) seine Leser als *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* bezeichnen, sondern sie auch im Eingang (4—9) ihres Glaubens und ihrer Erkenntniss wegen beloben, was zugleich als Captatio benevolentiae dienen kann, und die Hoffnung aussprechen, dass sie von dem treuen Gott werden befestigt und bewahrt werden auf den Tag des Herrn Jesu Christi. — Im I. Abschnitt (I, 10—IV, 20) behandelt nun Paulus den Gegenstand, der infolge der jüngst erhaltenen Nachrichten ihm am nächsten liegt, das Parteiwesen. Zunächst constatirt er die Thatsache, weist den Widerspruch solcher Parteiung mit dem christlichen Glaubensgrund, dem Kreuze Christi nach und bezeugt, dass er wenigstens solche auf keine Weise veranlasst habe (1, 10—17). — Weil aber dieses Parteiwesen seine Quelle hat in einer unchristlichen Ueberschätzung menschlicher Weisheit, so beleuchtet er zuerst (1, 18—31) das Verhältniss dieser letztern zum Evangelium, indem

wurf, wozu
sei, wenn
nun das wa
Verheissun
Analogie-I
aus der
verordnun
schlossene
lange na
Doch w
Uebertr
solute,
die Art
mitteln
sei (v.
heissu
willen
ökon
gegel
Verh
rend
Chri
nun
wir
Got
Verl
geh
heis
mün
best
Tha
Gei
des
(4,
wirf
crim
char
träg
die
des
dem
...
... Dramas sol
... wage
... Hauptab

(c. V und VI) behandelt die in der Gemeinde vorkommenden sittlichen Unordnungen, und zwar zunächst (5, 1—8) ein bestimmtes Aergerniss, nämlich den blutschänderischen Umgang eines Gemeindegliedes mit seiner Stiefmutter. — Der Apostel führt ihnen, mit Anknüpfung an's Vorige, zu Gemüthe, wie übel ihnen ihre Selbstüberhebung anstehe, da sie ein solches Aergerniss, das nicht einmal bei Heiden geduldet werde, in ihrer Mitte haben. In Ermangelung ihres Einschreitens gegen ein solches Vergehen habe er, obschon leiblich abwesend, beschlossen, gleichsam als gegenwärtig und in ihrer Versammlung, den Betreffenden dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches. Mit Anknüpfung an das bevorstehende Passahfest ermahnt er sie, den alten (sündlichen) Sauerteig fortzuschaffen. — An diese specielle Rüge schliesst sich naturgemäss die — schon in seinem früheren Briefe ausgesprochene — allgemeine Warnung vor Gemeinschaft mit Unzüchtigen (5, 9—13), eine Warnung, welche näher bestimmt wird, als nur die Christen angehend. — Eine andere Unordnung, welche der Apostel zu rügen hat, besteht in den Rechtshändeln und insbesondere in dem Rechtsuchen vor heidnischen Gerichten (6, 1—11). Dieses letztere als besonders anstössig erwähnt er zuerst, indem er zeigt, wie beschämend es sei, dass sie in ihrer Mitte keine Leute haben, die sie für ihre Händel zu Schiedsrichtern wählen können, und daher vor einem heidnischen Forum Recht suchen. Ueberhaupt sei es ein Mangel bei ihnen, Streithändel zu haben, während sie als Christen lieber Unrecht leiden als thun sollten (v. 7 cf. Matth. 5, 38—42). Dieser specielle Begriff von ἀδικία erweitert sich nun dem Apostel zum allgemeinen, und so führt er ihnen zu Gemüthe, dass alle Arten von Ungerechtigkeit, Laster, denen sie früher theilweise ergeben gewesen, vom Himmelreich ausschliessen, von denen sie aber als Christen gereinigt und gerechtfertigt seien. — Da unter den erwähnten Lastern auch die πορνεία vorkommt, so führt dies den Apostel von Neuem auf dieses Capitel (12—20), indem er seine Warnung dadurch motivirt, dass ihre Glieder Christo geweiht seien und nicht durch Gemeinschaft mit der Buhlerin entweiht werden dürfen; denn ihr Leib sei ein Tempel des heiligen Geistes. — Der folgende Hauptabschnitt (c. VII—X) enthält hauptsächlich Belehrung über Anfragen der Corinthier an den Apostel. Die erste Anfrage betraf die ehelichen Verhältnisse, nämlich zunächst, ob es für Gläubige rathsam sei, in die Ehe zu treten und ob nicht das ehelose Leben vorzuziehen sei (7, 1—9). In dieser Beziehung hält zwar der Apostel das reine ehelose Leben an sich für vorzüglicher, als Mittel gegen die Unzucht aber sei jedem die Ehe anzubefehlen und so sollen die Verheiratheten einander die eheliche Pflicht leisten, mit [illegible]me der

Gebetszeiten, denen man nach gegenseitigem Ueberei
möge. Wohl wäre es besser, sowohl für ledige
Personen, unverehelicht zu bleiben, aber der Unen
sei es besser, in die Ehe zu treten. — Ein Casus
auch der gewesen zu sein, ob eine gemischte F
nicht vielmehr getrennt werden solle? (10—17).
stellt der Apostel als allgemeinen Grundsatz da
(cf. Matth. 5, 31. 32) voran (v. 10. 11). Was ab
speciell anbetreffe, so sei seine individuelle Me
solche nicht getrennt werden solle, nur solle da
da eine Rettung des ungläubigen Theils durch d
sei. Ueberhaupt solle jeder in dem (äusser
welchem er sich bei seiner Bekehrung befand.
noch von der Beschnittenheit und Unbeschn
Stande der Sklaven (v. 18—24). — Auch über
langten die Corinthier Auskunft, ob es rathsam
In Ermangelung einer Vorschrift des Herrn gi
liche Schlussmeinung (v. 25—40) dahin ab:
stehenden Noth sei es freilich rathsamer,
überhaupt sich von den irdischen Verhältnis
halten als möglich; doch wolle er ihnen
Zwang anthun (25—35). Wenn aber einer
habe, welche überreif sei, und fürchte
bringen, so möge er seinen Willen thun.
entschlossen und unabhängig sei, seine
werde wohl thun; denn wer verheirathe,
verheirathe, thue besser (36—40). — Eine
thier betraf den Genuss des Götzeno
Es scheint, dass in der Gemeinde eine
daraus ein Gewissen machte, während
christliche Freiheit berufend, sich über d
Paulus nun behandelt die Sache so, d
warnt und zur Schonung des Gewisse
2) an seinem Beispiele zeigt, wie man
auf ein Recht zu verzichten habe (c. 9)
Sicherheit in Berührung mit dem Götz
warnt (10, 1—22) und 4) endlich zu
fremder Gewissen, zurückkehrt (10,
dankengang dieser: 1) stellt er
Erkenntniss die Liebe sei
kenntniss die Wahrheit fest
sei der an Erke

ung des Wie
lares und Selbst-
das erst sterben
auferstehen kann
elle Leib sein, der
iber (38—41). So
der Todten: in die
, psychischer Leib;
pneumatischer Leib
hes sich nur auf den
Adamsleib, dem aber
nristusleib folgen muss
ergängliche, was das
dies ist das Geheimniss
ndelt werden, und zwar
osaune: denn das Ver-
kleidet werden (50—53);
. 25, 8; Hos. 13, 14) von
hels sagt (54—56), und so
der uns den Sieg gegeben
in dem Werke des Herrn
(XVI) giebt Anweisung, wie
solle (v. 1—4), kündigt des
den Timotheos (10. 11), giebt
mit Ermahnungen (13—18),

thierbrief setzt eine wesent-
erste (zweite) Brief. Sowohl in
Gemeinde als bei Paulus hatte
postel in seinem vorhergehenden
h der Seite bekämpfen müssen,
igenthümlichkeit, auf das Haschen
dung bezog, so hat er jetzt gegen
impfen. Zwar existirte schon zur
has- und eine sogenannte Christus-
gewöhnlich eine streng judaistische
e ganze Richtung damals noch nicht
sich bewogen gefunden hätte, seine
en. Jetzt aber ist diese judaistische
hat sich zu einer förmlichen Oppo-
ltet. Doch hatte diese Opposition gar
isch[illegible]lehrer; es handelte sich hier

einandergesetzt (c. 14). Näher werden diese Hauptgedanken so ausgeführt, dass in der ersten Abtheilung vor allem das Kriterium der Geistesrede überhaupt aufgestellt wird (12, 1—3), dann die verschiedenen Aeusserungen oder χαρίσματα aufgeführt werden (4—11) und hierauf an der Analogie des Leibes und der einzelnen Glieder nachgewiesen wird sowohl die Einheit als die Mannichfaltigkeit der Gaben als Theile des gemeindlichen Organismus, und der relative Nutzen der einzelnen Gaben und Verrichtungen für das Ganze (v. 12–31). — Höher aber als alle diese Gaben stehe die Liebe (c. 13), theils weil auch die höchsten Gaben ohne die Liebe nichts seien (v. 1—3), theils wegen der innern Vortrefflichkeit der Liebe (v. 4—7), und theils weil die Liebe allein das Bleibende sei (8—13). — In der dritten Abtheilung dieses Hauptabschnittes (c. 14) wird vorerst die von den Corinthiern überschätzte Gabe der Glossolalie mit der Gabe der Prophetie verglichen und die letztere als die verständliche und zur Erbauung dienende vorgezogen (v. 1—19) und dieser Vorzug theils durch eine Schriftstelle (Jes. 28, 11 sq.), theils durch einen supponirten concreten Fall erläutert (20—25). — Hierauf werden Anweisungen gegeben über den Gebrauch der Glossolalie und der Prophetie in den gottesdienstlichen Versammlungen und in Allem Ordnung empfohlen (26—33). — Schliesslich wird noch den Frauen das öffentliche Reden untersagt (33—36) und noch einige allgemeine Bemerkungen hinzugefügt (37—40). — Der letzte Hauptabschnitt (c. XV) handelt von der Todtenauferstehung. In der Corinthischen Gemeinde waren nämlich einige philosophisch Gebildete, welche die christliche Lehre von der Auferweckung der Todten verwarfen. Je wichtiger nun dem Apostel diese Sache ist, desto gründlicher geht er zu Werke. Er geht von dem apostolischen κήρυγμα aus, in welchem die Auferstehung Christi einen Hauptpunkt bildet (v. 1–4), der als geschichtliche Thatsache durch die Augenzeugen, denen der Auferstandene erschienen sei, übereinstimmend erhärtet wird (5—11). Steht nun diese Thatsache fest, so ist es ein Widerspruch, die Auferstehung der Todten überhaupt zu läugnen (12—16). Doch nicht nur ein Widersinn ist diese Läugnung, sondern etwas höchst Trostloses, da mit der Auferstehung die ganze christliche Hoffnung vernichtet wird (17—19). Nun aber ist Christus auferstanden, und in Gemeinschaft mit ihm werden auch die Christo Angehörigen auferstehen (20—23). Dieser Gedanke erweitert sich dem Apostel zu einem allgemein eschatologischen Ausblick (24—28). — Von diesem prophetischen Gedanken lenkt Paulus (v. 29—34) wieder ein zu den trostlosen und verderblichen Consequenzen der Auferstehungsläugnung. Aber wohl fühlend, dass die Gegner nicht widerlegt seien, so lange nicht die Denkbarkeit der Todtenauferweckung nach-

gewiesen sei, geht der Apostel über zur Erklärung des Wie derselben (v. 35—49). Er verweist als auf etwas Klares und Selbstverständliches auf das Analogon des Saamenkornes, das erst sterben (verwesen) muss, ehe es zur lebendigen Pflanze auferstehen kann (35—38). Es muss auch nicht gerade dieser materielle Leib sein, der aufersteht, denn es giebt ja sehr verschiedene Leiber (38—41). So verhält es sich denn auch mit der Auferstehung der Todten: in die Erde gelegt wird ein vergänglicher, schwacher, psychischer Leib; auferstehen wird ein unvergänglicher, herrlicher, pneumatischer Leib (42—44), nach dem Schriftwort Gen. 2, 7, welches sich nur auf den gegenwärtigen psychischen Leib bezieht, auf den Adamsleib, dem aber als Consequenz sein Gegensatz, der himmlische Christusleib folgen muss (45—49). Ueberhaupt ist es nicht das Vergängliche, was das Himmelreich ererben kann: vielmehr — und dies ist das Geheimniss der Wege Gottes — werden wir alle verwandelt werden, und zwar im Nu, beim Schall der letzten Gerichtsposaune: denn das Vergängliche muss mit Unvergänglichkeit bekleidet werden (50—53); dann wird geschehen, was die Schrift (Jes. 25, 8; Hos. 13, 14) von der Vernichtung des Todes und seines Stachels sagt (54—56), und so bleibt uns nur Dank gegen Gott übrig, der uns den Sieg gegeben hat, und das Motiv, fest zu bleiben in dem Werke des Herrn (57. 58). — Der Schluss des Briefes (XVI) giebt Anweisung, wie es mit der Collecte gehalten werden solle (v. 1—4), kündigt des Apostels Besuch an (5—9), empfiehlt den Timotheos (10. 11), giebt Nachricht von Apollos (12) und endet mit Ermahnungen (13—18), Grüssen und Segenswunsch (19-24).

7. Der zweite (dritte) Corinthierbrief setzt eine wesentlich andere Sachlage voraus als der erste (zweite) Brief. Sowohl in den Verhältnissen der Corinthischen Gemeinde als bei Paulus hatte sich Manches verändert: hatte der Apostel in seinem vorhergehenden Briefe das dortige Parteiwesen nach der Seite bekämpfen müssen, welche sich auf die Hellenische Eigenthümlichkeit, auf das Haschen nach Weisheit, Redekunst und Bildung bezog, so hat er jetzt gegen das Judaistische Wesen zu kämpfen. Zwar existirte schon zur Zeit des früheren Briefes eine Kephas- und eine sogenannte Christuspartei (unter welcher letztern man gewöhnlich eine streng judaistische Partei versteht), so war doch diese ganze Richtung damals noch nicht so bedeutend, dass der Apostel sich bewogen gefunden hätte, seine Polemik gegen dieselbe zu richten. Jetzt aber ist diese judaistische Partei mächtig geworden und hat sich zu einer förmlichen Oppositionspartei gegen Paulus gestaltet. Doch hatte diese Opposition gar nicht die Tendenz der Galatischen Irrlehrer; es handelte sich hier

nicht um Beschneidung und Mosaisches Gesetz, sondern um d
apostolische Auctorität des Paulus. Diese scheint zwar schon früh
in Corinth von Manchen bezweifelt worden zu sein (1. Cor. 9, 1), al
jetzt war sie ernstlichen Angriffen ausgesetzt (2. Cor. 3 und 1
Man mochte nach der Beglaubigung des Paulus fragen und nur d
jenigen als ächte Apostel anerkennen, welche Christus persönlich
kannt hatten (cf. 2. Cor. 5, 16; cf. Luc. 13, 26 sq.). Gegen sol
Richtungen hat Paulus hier zu kämpfen und für sein apostolisc
Ansehen einzustehen. — Aber neben diesen Einflüssen hat sich in
Gemeinde auch eine persönliche Missstimmung Eingang v
schafft, welche den Apostel nöthigt, seine Leser seiner unv
änderten Liebe zu versichern. Diese Missstimmung scheint verschied
Ursachen gehabt zu haben: α) seinen veränderten Reiseplan; de
nachdem Paulus in seinem ersten Briefe den Corinthiern viellei
schon seinen Besuch für die nächste Nähe angekündigt hatte, so
er denselben in seinem zweiten (1. Cor. 16, 5—8) hinausgeschob
aber nun hat er auch diesen Vorsatz nicht ausgeführt, welc
Wankelmuth man ihm übel auslegte, weshalb er sich vertheidi
muss (2. Cor. 1 und 10, 10; 13, 10); β) die scharfen Rügen, die
im vorigen Briefe hatte aussprechen müssen und namentlich die stre
Verfügung wegen des Blutschänders, welche einen nur zu tiefen E
druck gemacht zu haben scheint, so dass es fast das Ansehen hat,
ob der Apostel seinen Beschluss zurücknehmen müsse (cf. 2, 10 se
7, 9 sqq.). Doch scheint Manches in beiden Zusammenhängen e
auf eine persönliche Beleidigung zu deuten. Es mag sich a
damit verhalten wie es will, so ist der Hauptzweck des Brie
die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zwischen sich und
Gemeinde, der Nebenzweck die Ermahnung zur Betreibung
Collecte, die unter den erwähnten Umständen in's Stocken gekom
war. — Ein schwieriger Punkt ist das Verhältniss zwischen dem ers
Theil, in welchem ein herzlicher Ton herrscht (c. 1—7) und dem drit
(c. 10—13), in welchem eine strafende und bittere Stimmung wa
Dass dieser letzte Theil ursprünglich ein eigener Brief gewesen
(Hausrath), ist schwerlich anzunehmen; eher ist der veränderte T
daraus zu erklären, dass zwischen Theil II und III eine läng
Unterbrechung stattgefunden und dass Paulus sich jetzt speciell
seine Gegner wendet.

7a. Gedankengang des Briefes. — Derselbe zerfällt offen
in drei ziemlich unabhängige Theile: 1) Cap. I—VII: Herzgewinne
Auseinandersetzung des Apostels mit seinen Lesern, wegen der
stände, die sich zwischen beiden Theilen erhoben hatten; 2) Cap. V
und IX, Empfehlung der Betreibung der angefangenen Colle

Cap. X—XIII: Strafende und bittere Auseinandersetzung des
postels mit seinen Gegnern. — Erster Theil: Herzgewinnende
useinandersetzung des Apostels mit der Gemeinde wegen der
rischen ihnen erhobenen Anstände. Nach dem Eingangsgruss
1. 2) spricht Paulus seine Danksagung dafür aus, dass alle, auch die
densvollen Erfahrungen, sowohl ihm als seinen Lesern zum Heil
reichen (1, 3—7); dann giebt er, was unter den gegebenen Um-
nden eine grosse Feinheit ist, seinen Lesern Nachricht von seinen in
ien erfahrenen Leiden und von der Errettung aus denselben, mit
merklichem Uebergang zu seiner Selbstapologie (v. 8—14). Nach
sen mehr einleitenden Worten kommt Paulus auf seinen veränderten
iseplan zu sprechen, wobei er sich gegen den Vorwurf des
ankelmuthes vertheidigt und dabei leise die Corinthischen Verhält-
ise berührt (1, 15—24). Dies führt ihn bereits auf das entstandene
sverhältniss, auf den Inhalt seines vorigen Briefes (2, 1—4), auf
n speciellen betrübenden Fall (2, 5—11) und die tröstlichen
chrichten, die Titus gebracht (12. 13). — Nach diesen persön-
hen Auseinandersetzungen geht er zu seiner amtlichen
ellung über und widmet derselben, da auch besonders
n apostolisches Ansehen theils durch seine Gegner, theils aus An-
s seines letzten Briefes erschüttert war, eine eingehende Erörterung
14—5, 21), indem er zeigt, wie es in dem Wesen seines Amtes
d nicht in einer unrechten Verwaltung desselben liege, wenn die
ostel bei den Einen in übelm, bei den Andern in gutem Ge-
h stehen (2, 14—17). Wenn dieses bereits den Anschein einer
lbstempfehlung haben könne, so seien vielmehr sie, die von ihm
stiftete Gemeinde, sein bester Empfehlungsbrief (3, 1—3), und seine
stolische Tüchtigkeit nicht eine eingebildete und selbstgemachte,
ndern eine von Gott verliehene, der ihm auch das Amt des Neuen
ndes, d. h. des Geistes, verliehen habe (3, 4—6), ein Amt, das um
viel herrlicher sei als das Amt des Alten Bundes oder des Gesetzes-
hstabens, als der Geist herrlicher sei als das — wenn auch noch so
rliche — Gesetz (v. 7—11). Diese grössere Herrlichkeit des Amtes
Neuen Bundes bringt auch eine freudige Offenheit der Verkündigung
sich, während Moses nur mit der Decke auf dem Angesicht sich
Söhnen Israels zeigte, was die Bedeutung hat, dass bis auf diesen
; für die Söhne Israels eine Decke auf der Thora liegt, welche
en das Ziel derselben verhüllt. Anders im Bunde des Geistes: da
nicht Gebundenheit, sondern Freiheit: „mit unverhülltem Angesicht
uen wir alle das Angesicht Christi, in dessen Herrlichkeit wir ver-
delt" werden (3, 12—18). Im Besitz dieses herrlichen Amtes han-
 wir auch demgemäss, und wenn unser Evangelium für Manche

unklar und verhüllt ist, so liegt das nicht an unserer Evangeliums-predigt, welche vielmehr aus göttlicher Erleuchtung hervorgeht (4, 1—6). Mit dieser Herrlichkeit unsers Amtes steht zwar die Geringheit und Gedrücktheit unserer Person in grellem Contrast, aber unter allem Drucke stehen wir aufrecht mit unserer Predigt und mit unserer Hoffnung, die sich schon in der Gegenwart in uns verwirklicht (4, 7 sqq.). Diese Hoffnung ist freilich ein Zustand der Sehnsucht nach der himmlischen Heimath, bringt aber auch das Streben mit sich, so zu wandeln, dass wir vor dem Richterstuhl Christi bestehen können (5, 1—10). Dieser unser Wandel kann euch nicht verborgen sein, vielmeh könnt ihr euch unserthalb gegen unsere Gegner rühmen, denn unse ganzes Wirken geht aus der Liebe Christi hervor, nachdem wir des Urtheils geworden, weil Einer für Alle gestorben ist, so seien All sich selbst abgestorben und lebend für Christus. Die Folge davo ist, dass wir unser Urtheil nicht mehr durch Aeusserliches bestimme lassen, dass wir auch Christum (den Gestorbenen und Auferstandenen nicht mehr nach dem Fleische kennen und dass unser ganzer Mensc nun ein anderer, kurz, das ganze vorchristliche Wesen vergangen is und einem neuen Platz gemacht hat (11—17). Diese ganze Erneuerun aber hat ihre Quelle in Gott, der uns durch Christum mit sich ver söhnt und uns das Amt der Versöhnung verliehen hat. — Nach dem auf diese Weise der Apostel sein Amt zuerst gegen die ihm ge machten Vorwürfe vertheidigt, dann das Wesen desselben und sein Consequenzen erörtert und endlich auf seinen göttlichen Grund zurück geführt hat, so wendet er sich mit Ermahnungen an seine Lese welche dann wieder in die Apologie übergehen (c. 6 und 7). Aus gehend von seiner Person, deren Unbescholtenheit und apostolisch Hingebung die Wirkung der Ermahnung bedingt (6, 1—10), und vo seiner liebevollen Gesinnung gegen sie zeugt (11—13), warnt er si vor der verunreinigenden Gemeinschaft mit den Heiden und de heidnischen Wesen, dessen Unverträglichkeit mit dem Christenthu nachgewiesen wird (6, 14—7, 1), — eine Ermahnung, die gerade i dem ausgelassenen Corinth vor allem zu beherzigen war. Dem Apost liegt aber hauptsächlich daran, das gestörte Verhältniss zu seine Lesern wiederherzustellen, — eine Aufgabe, die ihm durch das in c. Gesagte noch nicht gelöst scheint und deren Lösung doch eben wege der Ermahnungen, die er zu geben hat, hochnöthig ist (7, 2—16 Nach einer captatio benevolentiae (v. 2—4) wiederholt er, dass erst di tröstlichen Nachrichten des Titus, dem er nach Makedonien entgegen gereist, ihn von seiner Unruhe befreit haben (v. 5—7; cf. 2, 12. 13 und kommt nun speciell auf seinen vorigen Brief zu sprechen, de einen tiefen, ja zu tiefen Eindruck auf die Leser gemacht, — Ein

druck, den der Apostel aber doch als einen heilsamen bezeichnet (8—11) und sich über die wahre Intention seines Briefes erklärt (v. 12) mit dem Trost über die guten Nachrichten des Titus schliessend (v. 13—16.). — Nun sollte man im II. Theile das erwarten, was erst im III. folgt, nämlich die polemische Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, aber nach dem herzgewinnenden Schluss des I. Theiles konnte eine solche Polemik nicht folgen. Der II. Theil behandelt nun vielmehr die Collectensache, die ihm als Liebesfrucht seiner Gemeinde am Herzen liegt (c. 8 und 9). Weislich und zart fängt er damit an, das er seinen Lesern zu Gemüthe führt, was die Makedonischen Gemeinden bereits in dieser Sache geleistet haben, und giebt ihnen diese zum Muster (8, 1—51); dann ermahnt er die Corinthier — unter Versicherungen, dass er ihnen nichts gebiete, sondern Alles von ihrem guten Willen erwarte — nun auch das Liebeswerk zu betreiben, indem er ihnen die Selbstentäusserung Christi zum Vorbild giebt und zeigt, dass mit dem Opfer, das er von ihnen erwarte, nichts Unbilliges von ihnen verlangt werde (6—15). Hieran wird eine Erwähnung der die Collectensache betreffenden Sendung des Titus und seines Begleiters geknüpft (16—24). — Hierauf geht der Apostel näher auf die Collecten-Angelegenheit ein, und zwar so, dass er — nachdem er (8, 1—5) den Corinthiern die Makedonier zum Muster gegeben — nun erzählt, wie er den Makedoniern sie zum Muster gegeben, und sie bittet, seine rühmende Erwähnung ihrer Bereitwilligkeit nicht zu Schanden zu machen (9, 1—5). Als Ermunterungsgrund fügt der Apostel hinzu, mittelst des Bildes von der Saat und dem Saamen, dass reiche Wohlthätigkeit auch reiche Früchte trage (v. 6—10), und dass ihre Gabe nicht nur dem Mangel der Gläubigen in Judäa zu Hülfe komme, sondern eine reiche Frucht der Dankbarkeit bei den Empfängern bringe, welche auch die Leser zu geniessen haben werden (11—15). — Der III. Theil des Briefes ist in so fern dem I. verwandt, als er ebenfalls die Zurechtbringung des Verhältnisses zwischen den Corinthiern und dem Apostel zum Hauptzweck hat, unterscheidet sich aber von demselben dadurch, dass er hier vorzüglich seine Gegner im Auge hat und daher der Ton des Schreibens ein polemischer ist. Mag nun dieser so ganz veränderte Ton überhaupt aus einer veränderten Stimmung des Apostels, oder aus neuen ungünstigen Nachrichten, die er (etwa durch Timotheos) von Corinth erhalten, zu erklären sein: genug, er hat es in diesem letzten Theil vorwiegend mit einer gegnerischen Partei zu thun; doch überhaupt scheint sich ihm jetzt der Zustand der Gemeinde in einem viel ungünstigern Lichte darzustellen (cf. c. 13), als da er den I. Theil schrieb. — Zuerst tritt Paulus mit dem ganzen Nachdruck

seiner apostolischen Persönlichkeit in mediam rem, indem er sic
ἐπί τινας in der Gemeinde wendet, die ihn verunglimpfen als einer
der „nach dem Fleische wandle"; denn wenigstens seine apostolisch
Kriegführung sei nicht eine fleischliche, sondern eine geistliche un
kräftige zur Ahndung alles Widerstandes gegen den christlichen Ge
horsam (10, 1—6). Wenn die Gegner sich rühmen, in besonderen
Sinne (coll. 1. Cor. 1, 12) Christi zu sein, so sollen sie überzeugt sein
dass auch Er Christi sei und sich seiner apostolischen Vollmacht rühme
könne; denn nicht nur brieflich, wie Einige meinen, sondern auc
persönlich beweise er dieselbe (7—11); und indem er zeigt, was E
nicht sei, nämlich ein solcher, bei welchem Wort und Werk nic
übereinstimmen, so deutet er damit zugleich an, was seine Gegn
seien, d. h. indem er sagt, dass er sich nicht über das Maass rühm
oder Drohungen äussere, die er doch nicht ausführe, so spielt er dam
auf die an, welche sich selbst empfehlen und rühmen (12—18). -
Obwohl nun solcher Selbstruhm thöricht sei, so sei er doch daz
genöthigt, aus lauter Eifer für sie, von denen er befürchten müss
dass sie sich bethören lassen, denn sie lassen sich leicht ein anderes Eva
gelium gefallen als das, welches er ihnen gepredigt (11, 1—4): er s
hoffentlich nicht weniger als jene extragrossen Apostel, denn wenn
auch ein Laie sei in der Rede, so sei er es doch nicht in der E
kenntniss; oder sei er vielleicht deshalb in schlechtem Ansehen b
ihnen, weil er ihnen das Evangelium umsonst verkündigte, währe
er sich von andern Gemeinden habe erhalten lassen? Diese Ehre d
geschenksweisen Evangeliumspredigt lasse er sich übrigens nicht ne
men (5—12) und er thue das, um seinen Gegnern allen Anlass z
Ueberhebung abzuschneiden, denn dazu habe er allen Grund, da di
selben trügliche Arbeiter seien unter der Maske von Aposte
Christi, — Satansdiener unter der Maske von Dienern der Gerechti
keit! (12—15). Er müsse aber fortfahren in seinem thörichten Selb
ruhm, denen gegenüber, welche sich selbst rühmen (16—21); de
seien jene Israeliten, Abrahams Saame, Diener Christi, so sei di
alles auch er, als solcher erprobt in allen möglichen Mühseligkeit
und Drangsalen, ungerechnet die tägliche Sorge für die Gemeind
(22—31), — eine Aufzählung, woran sich schliesslich noch die a
Erinnerung an die Rettung aus einer Lebensgefahr in Damask
knüpft (32. 33). — Obwohl solcher Selbstruhm nicht fromme, so s
er doch nothwendig; denn er müsse nun noch seine gehabten Gott
offenbarungen erwähnen, nämlich eine, die ihm vor 14 Jahren
Theil geworden, wobei er in den dritten Himmel entrückt worden s
und unaussprechbare Worte gehört habe. Dessen könnte er si
rühmen, aber damit er sich dessen nicht überhebe, sei ihm ein schwer

und demüthigendes Leiden beigegeben; und auf seine Bitte um Abwendung desselben sei ihm die göttliche Antwort geworden: „Lass dir an meiner Gnade genügen, denn die göttliche Kraft wird in (menschlicher) Schwachheit vollendet". Darum will er sich lieber seiner Schwachheit rühmen, denn „wenn ich schwach bin, dann bin ich stark" (12, 1—10). — Ungern habe er sich in solchem thörichten Selbstruhm ergangen, aber er sei von seinen Lesern dazu genöthigt worden: denn bei aller Nichtigkeit stehe er doch jenen Extra-Aposteln nichts nach. Dies müssen sie selbst ihm bezeugen, angesichts der unter ihnen geschehenen apostolischen Thaten und Erweisungen (11—13). Wenn er zum dritten Mal zu ihnen kommen werde, so werde er voll väterlichen Ernstes und voll väterlicher Hingebung zu ihnen kommen (14. 15). — Von hier geht er zur rügenden Ermahnung an die Gemeinde im Allgemeinen über (12, 19—13, 10). Der Verläumdung entgegen, dass die Leser durch ihn selbst oder seine Emissäre gedrückt worden seien, beruft er sich darauf, dass dieses so wenig durch Titus als durch ihn selbst geschehen sei (16—18). Ueberhaupt sei alles, was er da sage, nicht in seinem persönlichen Interesse, sondern im Interesse für ihre Erbauung gesagt, denn er müsse fürchten, dass er bei seinem nächsten Besuche sie nicht finden werde, wie er wünsche, und dass auch sie ihn nicht finden werden, wie sie wünschen, weil er strafend werde auftreten müssen (19—21). Bei seinem dritten Erscheinen in Corinth werde er mit Strenge auftreten und die Probe davon, dass Christus in ihm rede, werden sie erfahren (13, 1—4). Statt Christum in dem Apostel erproben zu wollen, sollen sie vielmehr sich selbst erproben, ob sie nicht unprobehaltig seien; er wenigstens hoffe nicht unprobehaltig zu sein, doch hoffe er zu Gott, dass seine (strafende) apostolische Bewährung von ihrer Seite nicht nöthig sein werde, denn — ob strafend oder nicht — so vermögen die Apostel nichts gegen die Wahrheit, sondern nur für die Wahrheit (5—8). Der Wunsch, nicht strafend auftreten zu müssen, gründet sich auf sein Liebesverhältniss zu den Lesern; das sei auch der Grund, warum er sich schriftlich an sie wende und nicht mit seiner persönlichen Auctorität unter ihnen erscheine (9—10). — Der Brief endet mit einer kurzen Schlussermahnung (11. 12) und mit dem Segenswunsch (v. 13). — Die schwierige Stellung, in der sich der Apostel der Corinthischen Gemeinde gegenüber befindet, giebt seinem Briefe eine schwierige Form: die eigenthümlich erregte Stimmung bringt schwierige Uebergänge, Wechsel des Tones mit sich: hier liebevoll und herzgewinnend (cf. 2, 12. 13; 7, 5—7; 6, 11—13; 7, 3. 4; 14—16), dort strafender Ernst (10, 3—6; 11, 13—15; 12, 20, 13, 1. 2) und bittere Ironie (11, 7; 19. 20; 12, 13). — Nirgends

finden wir die Subjectivität des Apostels in so hohem Grade und in so verschiedener Weise angeregt wie in diesem Briefe, nirgends die rednerische δεινότης so häufig hervortretend (4, 8—11; 6, 4—10; 7, 11; 11, 22—29). — Cf. übrigens Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. II, 710 sqq.).

8. Der **Römerbrief**, von Corinth aus geschrieben, und der letzte der vier Hauptbriefe (c. 59 p. Ch.) gründet sich auf keine specielle Veranlassung. Der Zweck und die Intention desselben, früher entweder als dogmatischer gefasst (zusammenhängende Darstellung der Paulinischen Lehre, insbesondere seiner Rechtfertigungslehre), oder aus der Absicht erklärt, überhaupt an die Gläubigen der Weltstadt sich in einem ausführlichen Schreiben zu wenden, ist erst seit Baur bestimmter in's Auge gefasst worden. Baur's Ansicht, der zufolge von dem mittlern Theil auszugehen und der Zweck des Briefes der ist, die Bedenken der in Rom herrschenden Judenchristenschaft gegen die Heidenbekehrung zu widerlegen, hat zwei Dinge zu wenig beachtet: dass Paulus selbst die Römische Gemeinde wenigstens zum Theil als eine heidenchristliche betrachtet (1, 6; 14. 15; 11, 13. 17—24. 25 sq.) und dass er im Proömium das Thema seines Briefes nicht undeutlich anzeigt (1, 16. 17), das es vollends unwahrscheinlich macht, dass c. 1—8 nur die doctrinelle Vorbereitung von c. 9—11 sei. — Dessenungeachtet ist der ganze Tenor des Briefes so beschaffen, dass er hauptsächlich auf Judenchristen passt (was auch Mangold und Hilgenfeld betonen): nicht nur aus einzelnen Stellen (wie 2, 1. 17. 25; 3, 9; 4, 1; 7, 1; 9, 19), sondern aus ganzen Hauptabschnitten wie c. 2; 3; 4; 9 und 10, ja aus dem Thema selbst geht dies hervor, — abgesehen davon, dass der judenchristliche Charakter der Römergemeinde hinlänglich bezeugt ist. — Das Thema des Briefes ist nach c. 1, 16. 17 der Satz, „dass das Evangelium von der Gerechtigkeit aus dem Glauben eine Kraft Gottes sei für Juden wie für Hellenen". — Die Frage ist nun bloss, ob dieser Satz das Thema nur des ersten Theiles sei (1—8), oder ob sich die übrigen Theile auch unter dasselbe subsumiren. Formuliren wir das Thema einfach als „Universalismus des paulinischen Evangeliums", so reiht sich zunächst der zweite Theil (9—11) sehr gut an, als die Lösung des schreiendsten Widerspruches mit diesem Hauptsatz. Und was endlich den dritten Theil betrifft, so hat Baur gewiss recht gesehen, wenn er sagt, dass in demselben hauptsächlich das Gemeinschaftsprincip, als praktische Consequenz jenes Grundsatzes, durchgeführt werde. — Ist nun die Richtigkeit des Thema's durch alle drei Theile nachzuweisen, so ergiebt sich aus demselben der praktische Zweck „die Judenchristen mit dem paulinischen Evangelium zu versöhnen". —

Wie haben wir es aber zu erklären, dass Paulus seine Leser als Heidenchristen anredet (1, 6)? Ohne Zweifel so, dass der Apostel, der noch nie in Rom gewesen war, voraussetzt, die Christen in der heidnischen Weltstadt werden gewiss, zum Theil wenigstens, Heidenchristen sein. — Demnach haben wir uns die historische Situation, welche die Voraussetzung unsers Briefes ist, so zu denken: Paulus steht am Schlusse der ersten Periode seiner Wirksamkeit und hat im Sinne, nachdem er die vorhabende Reise nach Jerusalem ohne Störung vollendet (R. 15, 25; 30—32), die Römerchristen zu besuchen (1, 11—13; 15, 22—33). Nichts konnte für ihn eine bessere Vorbereitung dieses Besuches sein als ein solches Sendschreiben, in welchem er den Römerchristen gleichsam das theoretische Ergebniss seiner ganzen bisherigen Wirksamkeit, welche ja grösstentheils ein Kampf der Glaubenspredigt mit der Gesetzespredigt, des Heidenchristenthums mit dem Judenchristenthum war, gründlich aus einander setzte, — woran sich dann von selbst gewisse Belehrungen und Ermahnungen knüpfen konnten, welche vorzüglich für die Gläubigen in Rom passten. — Oekonomie und Gedankengang des Briefes wird sich folgendermassen gestalten: Nach dem Eingangsgruss, in welchem bereits die Grundgedanken seines Evangeliums in nuce enthalten sind (1, 1—7), thut er den Lesern im Proömium (1, 8—17) sein Vorhaben kund, sie in Rom zu besuchen und motivirt dasselbe durch seinen apostolischen Beruf, der alle Völker umfasse, und durch das Evangelium selbst, welches — als Botschaft der Gerechtigkeit aus dem Glauben — eine Kraft Gottes sei für Juden und Heiden. Damit hat er sowohl die Idee seines Apostolates als den Grundgedanken seines Briefes ausgesprochen. — Im I. Haupttheil wird nun dieser Gedanke positiv und lehrhaft ausgeführt (1, 18—8, 39), und zwar so, dass Paulus im ersten Abschnitt die Sündhaftigkeit der Heiden und der Juden aufzeigt, und die Unmöglichkeit, anders als durch Gottes Gnade, aus dem Glauben, gerechtfertigt zu werden (1, 18—3, 30). Dieser Abschnitt gliedert sich näher so, dass er — sehr weislich den Judenchristen gegenüber — zuerst die Sündhaftigkeit der Heiden in grellen Farben schildert, wie aus der Grundsünde des Heidenthums, der Verkehrung des Gottesbewusstseins, ein sinnlicher Hang mit unnatürlichen Lastern und allen möglichen Sünden gefolgt sei (1, 18—32); dass er sodann die Sündhaftigkeit der Juden beschreibt, welche zwar das Wissen des Gotteswillens haben, aber deren Thun mit ihrem Wissen im Widerspruch stehe, so dass zwischen ihnen und den Heiden kein realer Unterschied sei (2, 1—29). Daraus folgt, dass die Juden zwar in der ihnen anver-

trauten Bundesstiftung und Offenbarung einen grossen Vorzug haben, — eine Gottesordnung, welche auch durch die menschliche Untreue nicht zu nichte gemacht werden könne (3, 1—8); dass aber dennoch di Juden vermöge ihrer schon von der Schrift bezeugten Sündhaftigkei und Ungerechtigkeit keinen Vorzug haben, sondern thatsächlich be weisen, dass „durch das Gesetz kein Fleisch gerechtfertigt werde kann" (3, 9—20). Das Ergebniss ist, dass Alle, Juden wie Heider Sünder sind und nur durch die Gnade Gottes in Christo, mittelst de Glaubens, gerechtfertigt werden, so dass aller Eigenruhm ausgeschlosse und wie die Sünde universell war, so auch die Gnade universel und Gott der universelle Gott ist (3, 21—30). — Dass diese Lehr nicht neu sei, sondern mit der Thorah auf's beste übereinstimme weist der zweite Abschnitt (3, 31—4, 25) nach: Abraham ist nicl durch Werke und auf gesetzliche Weise, sondern durch den Glaube gerechtfertigt worden (v. 1—5), womit auch der Psalmist überein stimmt (6—9) und was durch den Umstand bestätigt wird, dass d Beschneidung bei Abraham erst auf die erlangte Glaubensgerechtigke folgte, als Besiegelung derselben und als Beweis, dass die Gerechtigke aus dem Glauben auch den Unbeschnittenen zu Theil wird und di jenigen die wahren Kinder Abrahams sind, welche — wie er — i Glauben wandeln (10—12). So ist die dem Abraham gegebene Ve heissung erfüllt, dass er ein Vater vieler Völker werden solle (13—1 weil er — wider allen Augenschein — Dem geglaubt hat, der d Nichtexistirende in's Dasein rufen kann (17—22); und dieses find auch auf uns seine Anwendung, uns, die wir glauben an Den, d Jesum, den Todten und gleichsam nicht Existirenden, erweckt u wieder in's Dasein gerufen hat, dessen Tod die Sühnung unserer Sü den, und dessen Auferweckung unsere Rechtfertigung ist (v. 23—25). Die eigenthümliche Wendung des Gedankens, dass der Glau Abrahams, der ein Glaube an die Verheissung, also an etwas Zukün tiges, und dessen Inhalt die unwahrscheinliche Geburt eines Sohn war, auf den Christenglauben bezogen wird, dessen Inhalt ein ve gangenes Factum ist, erklärt sich so, dass der Inhalt des Abraham glaubens eigentlich die gegenwärtige Verheissung, und der Inhalt d Christenglaubens die Gnade ist, die sich in der — nicht bloss ve gangenen, sondern uns stets gegenwärtigen — Hingabe und Erweckun Christi erwiesen hat. — Der dritte Abschnitt bespricht die Grös des Segens dieser Glaubensgerechtigkeit (5, 1—21), indem dieser Seg nachgewiesen wird im seligen Bewusstsein des Gläubigen (1—5), w begründet wird durch die Grösse des Heiles in Christo, welchem sich ein Argumentum a minori ad majus darstellt (6—11). Als Argumentum a minori ad majus stellt sich aber auch die gan

Heilsgeschichte dar (12—21), indem der Macht des Adamitischen Princips der Sünde und des Todes sich die noch grössere Macht des christlichen Princips der Gerechtigkeit und des Lebens gegenübergestellt — ein Parallelismus von Principien in der Menschengeschichte, der zugleich zwei Perioden begründet. — Im vierten Abschnitt wird der Einwurf widerlegt, als ob diese Lehre von der Gnade den Leichtsinn des Sündigens beförderte (c. 6, 1—23). „Dieses ist schon darum unstatthaft, weil ihr als Getaufte zu einem neuen Leben erstanden seid, Christo eingepflanzt, todt für die Sünde und lebend für Gott (1—11). Darin liegt eben die Aufforderung, die Sünde nicht in euch herrschen zu lassen, da ihr nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade seid (12—14)." — Aber wiederum könnte man hieraus folgern, dass wir demnach getrost fortsündigen können; aber diese Folgerung wird dadurch widerlegt, dass wir nur den Herrn gewechselt haben und nicht mehr der Sünde angehören, sondern der Gerechtigkeit (18—20); und diesem Wechsel entspricht auch der Wechsel des Erfolges und Zieles: nicht mehr Tod, sondern ewiges Leben in Christo Jesu (21—23)". — Es erübrigt aber noch der religiös-psychologische Nachweis, dass der Stand unter dem Gesetze ein unglückseliger, der Stand unter der Gnade aber ein seliger Stand sei. Dies ist der Hauptinhalt des fünften Abschnitts (c. 7 u. 8). Nachdem der Apostel einen Analogie-Beweis aus einem Rechtsverhältniss angeführt hat für seinen Satz, dass die Gläubigen frei vom Gesetze seien (v. 1—6), so schildert er nun, im Namen der unter dem Gesetze Stehenden, den Stand unter dem Gesetze aus eigener Erfahrung als einen Stand des Zwiespaltes zwischen dem Wissen und dem Thun (v. 7—24), und zwar so, dass er zeigt, dass dem Zustand der kindlichen Unbefangenheit durch das Eintreten des Gesetzes ein Ende gemacht worden und die Sünde erwacht sei (7—11). „Nicht als ob das Gesetz selbst etwas Böses sei; im Gegentheil! Aber in seiner Verbindung mit meiner Fleischesnatur ist das Gesetz der Antrieb zur Sünde geworden (12. 13). Das Gesetz zwar ist geistlich, ich aber bin fleischlich, und so thue ich das Gegentheil von dem, was mein innerer Mensch gut heisst; ich finde zwei streitende Mächte in mir, und mir bleibt nichts als das Gefühl des Elendes und Erlösungsbedürfnisses" (14—24). Von hier wendet sich nun Paulus auf die andere Seite und schildert (v. 7, 25 an bis c. 8, 39) den Stand der Gnade: zuerst die Veränderung, die durch das Eintreten dieses Standes in dem Menschen vorgehe (7, 25—8, 4), dann die neue Verpflichtung, welche in dem neuen Princip ihren Grund und ihr Ziel hat (5—11), hierauf dieses Princip selbst als Bewusstsein der Gottes-

kindschaft (12—16). Mit diesem seligen Stande contrastiren freilich die Leiden dieser Zeit und der gedrückte Zustand der ganzen Creatur (17—25); aber so wie unser ganzer gegenwärtiger Stand ein Hoffnungsstand ist (24. 25), so hat er seinen realen Grund in Gott, dessen Geist uns in unserer Schwachheit kräftigt, da uns auch das Leiden zur Förderung gereicht, indem Gottes Heilsrathschluss und Berufung nicht rückgängig gemacht werden kann (26—30). Die Schlussfolgerung aus allem diesem ist, dass — wenn Gott für uns ist — Niemand und keine Creatur und kein Schicksal wider uns sein kann (31—39). — Mit diesem triumphirenden Ausruf schliesst der erste Haupttheil. — Je freudiger aber das Bewusstsein des Gnadenstandes, desto schmerzlicher der Blick auf den gnadenlosen Zustand des israelitischen Volkes, insonderheit für einen gebornen Israeliten. Dieser Contrast des Zustandes des jüdischen Volkes mit den Verheissungen Gottes wie mit dem Universalismus des christlichen Heils ist das Problem, dessen Lösung die Aufgabe des II. Haupttheils (c. 9—11) ist. — Nachdem der Apostel seinen ganzen patriotischen Schmerz über diese Sache ausgesprochen (9, 1—5), so behandelt er das vorliegende Problem in drei Erörterungen, von denen die erste nicht, wie man erwarten sollte, die moralische Ursache dieser Erscheinung ausführt, sondern vielmehr (9, 6—29) nachweist, dass es — wie schon aus der Geschichte der Erzväter hervorgehe (v. 6—13) — nicht auf die Abstammung, sondern auf die göttliche Auswahl ankomme, welche ganz frei und nicht durch das menschliche Verhalten bedingt sei. Nachdem er dieses in der absolutesten Weise ausgesprochen (v. 14—18), drängt sich ihm der Einwurf auf, ob denn dadurch nicht die Zurechnungsfähigkeit des Menschen aufgehoben werde (v. 19 sqq.), ein Einwurf, den Paulus zunächst mit dem absoluten Willen Gottes niederschlägt (20. 21), aber weiter dadurch zu entkräften sucht, dass er nachweist, wie Gott selbst an den Gefässen des Zornes noch Güte und Langmuth bewiesen, d. h. sowohl an den aussertestamentischen Heidenvölkern (22—26) als an dem abgefallenen Israel (27—29). Diese Ausführung hat den Zweck, alle Rechtsansprüche des Menschen (resp. Israels) niederzuschlagen und Alles auf die Gnade Gottes zu stellen. — Im zweiten Abschnitt (9, 30—10, 21) weist nun der Apostel nach, dass und wie Israel das Heil in Christo selbst verscherzt habe. Paulus nimmt seinen Ausgang von der widerspruchvollen Thatsache, dass die Heidenvölker, welche nicht nach der Gerechtigkeit trachteten, derselben theilhaftig geworden seien, Israel aber, das nach derselben trachtete, die Gerechtigkeit verfehlt habe, — fügt aber sogleich den Grund derselben bei, dass eben Israel an der Glaubensgerechtigkeit Anstoss genommen habe (v. 29—33). Nach einer nochmaligen Versicherung seiner besten

Wünsche für Israel führt der Apostel nun genauer aus, worin die Verfehlung der Juden bestehe, nämlich darin, dass sie in Unkenntniss der Gerechtigkeit, die von Gott kommt, ihre eigene Gerechtigkeit geltend gemacht haben, während doch in Christo das Gesetz sein Ende hat und schon Moses den Gegensatz zwischen der Gesetzesgerechtigkeit und der Glaubensgerechtigkeit aussprach (10, 1—8). In dem Bekenntniss und Herzensglauben an Christus beruhe ja das Heil 8—11), und weil es eben auf den Glauben ankomme, so falle der Unterschied zwischen Juden und Heiden dahin, und nach der Schrift werden alle, die den Namen des Herrn anrufen, gerettet werden (11—13). Dies setze aber den Glauben, und dieser wiederum die Evangeliumspredigt voraus (13—15). — Dessenungeachtet glaubten nicht alle an das Evangelium, namentlich Israel nicht! und dieses kann sich nicht etwa durch Unkunde entschuldigen (16—19), sondern weil es der göttlichen Einladung, welche ja den ganzen Erdkreis erfüllte, Herz und Ohren verschloss, so hat sich Gott von den unwissenden Heiden finden lassen (19—21). — Doch immer noch bleibt die Cardinalfrage übrig, wie sich diese betrübende Thatsache zu der Verheissung Gottes und zur Bestimmung Israels verhalte. Die Erörterung dieser Frage bildet den Inhalt des **dritten Abschnittes** (c. 11). Trotz allem Gesagten hat Gott sein Volk **nicht** verstossen, sondern es erfüllt sich nur, was zu des Elias' Zeiten geschah, dass — als das ganze Volk abgefallen schien — Gott doch einen heiligen Kern übrig gelassen hatte, nach der Auswahl seiner Gnade (11, 1—5). Auf Gnade und nicht auf Werke kommt es also an, und daher ist von Israel, das nach der Gerechtigkeit getrachtet, nur die Auswahl derselben theilhaft geworden, die Masse aber gemäss der Schrift verhärtet worden — also **doch** ein Kern gerettet, aber **nur** ein Kern! (6—10). — Dennoch ist dieses Straucheln der Israeliten nicht der Endzweck, sondern bloss das **Mittel** zur Bekehrung der Heiden, welche dann wiederum das Mittel zur Rettung Israels werden soll, die denn auch der Endzweck des Heidenapostolates Pauli ist (11—15). — Wenn aber Israels Ausschliessung vom Messianischen Heil das Mittel zur Bekehrung der Heiden geworden ist, so darf dieses die Heiden doch nicht übermüthig machen, denn so gut **sie**, die vorher Ausgeschlossenen, durch den Glauben der Heilsgemeinschaft einverleibt werden konnten, eben so gut und noch besser kann das jetzt ausgeschlossene Isreal derselben wieder einverleibt werden, und so gut Israel durch seinen Unglauben ausgeschlossen wurde, eben so leicht und noch leichter können sie, die Heiden, wieder ausgeschlossen werden (17—24). — In all diesem aber thut sich das Geheimniss des göttlichen Rathschlusses kund: theilweise Verstockung Israels bis zur Bekehrung der Heidenwelt; und die Bekehrung der

Heiden das Mittel zur Bekehrung Israels (25—32). So muss selbst der Ungehorsam gegen das Evangelium ein Mittel sein zur Verwirklichung des Heilsrathschlusses Gottes (32)! Da bleibt nichts als anbetende Bewunderung der Weisheit und Heilswege Gottes (33—36). — Auf diese Weise hat sich das peinlichste Räthsel in bewunderungswürdige Weisheit aufgelöst und hat sich der Heilsrath Gottes durch den härtesten Gegensatz hindurch als universeller dargethan. — Als praktische Folgerung aus dem Gesagten schliesst sich der III — ermahnende — Theil an (c. 12 sqq.). Dieser theilt sich wiederum — von dem Schluss c. 15 abgesehen — in drei Abschnitt Der erste Abschnitt, ausgehend von dem allgemeinen christliche Princip der Heiligung (12, 1. 2), ermahnt die Leser zu den Tugende welche sich auf die christliche Gemeinschaft selbst beziehe (3—21), und zwar so, dass zuerst die Bescheidenheit in Betreff der Gabe und Aemter in der Gemeinde den Lesern an's Herz gelegt wi (3—8), und dann die Tugenden der Liebe, der Sanftmuth, des Mi gefühls, der Bescheidenheit, und insonderheit der Verträgsamkeit un Friedfertigkeit (19—21) eingeschärft werden. — Der zweite Ab schnitt (c. 13) bezieht sich — offenbar unter Berücksichtigung d Verhältnisse in der Welt- und Kaiserstadt — auf die Pflichten d Christen gegen die heidnische Obrigkeit (1—7), welche, ganz abgeseh davon, dass es eine heidnische Obrigkeitt ist und dass ein Ne auf dem Cäsarenthron sitzt, als eine von Gott geordnete dargeste wird, — und weiter auf die allgemeine Pflicht der Liebe, in welch alle Gebote erfüllt sind (8—10); — alles im Bewusstsein, dass d Tag des Herrn nahe sei, worin eine Aufforderung liegt zu einem u bescholtenen und heiligen Leben (11—14). — Im dritten Ab schnitt (c. 14) behandelt Paulus ein specielles, christlich-social Verhältniss, nämlich dasjenige zwischen solchen, welche von der chri lichen Freiheit im weitesten Sinne Gebrauch machen, und solchen, d in scrupulöser Weise sich alles Fleischgenusses enthalten, den Sabba ängstlich beobachten u. s. w. In dieser Beziehung giebt er d Freisinnigen die Ermahnung, den Aengstlichen keinen Anstoss : geben, sondern ihr Gewissen zu schonen; den Aengstlichen aber, d Andern nicht zu richten: denn jene glauben durch den Gebrauch d christlichen Freiheit — diese durch ihre strenge Gewissenhaftigk dem Herrn zu dienen. Jeder handle nach seiner Ueberzeugung u achte die Ueberzeugung des Andern; denn was nicht aus Ueberzeugu geschieht, das ist Sünde. — Was nun die bestrittene Aechtheit v c. 15 und 16 betrifft (Marcion om. — Doxol. c. 16, 25 sq. in me als 200 Codd. unmittelbar nach 14, 23; dagegen ℵBCD Vulg. al.), vgl. darüber vorzüglich Reuss, Geschichte der heiligen Schrift

Neuen Testaments, 5. Aufl. § 111. — Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872, 4. Heft und Id. historisch-kritische Einleitung in's Neue Testament, S. 320 sqq.). — Sicher ist, dass der Brief nicht mit 14, 23 geschlossen haben kann; möglich, dass die unverhältnissmässig vielen Grüsse in c. 16 nicht ursprünglich an die Römische Gemeinde gerichtet waren. — Gegen die Aechtheit von c. 15, das vielleicht ein späterer Zusatz des Apostels auf einem besondern Beiblatt (oder eine Ueberarbeitung) ist, spricht gar kein entscheidender Grund. Dem Inhalt nach schliesst sich c. 15 an 14 an, als Ermahnung zur christlichen Vertragsamkeit und Friedfertigkeit (v. 1—7). Von da wird sogleich wieder übergegangen zu der Bekehrung der Heiden als einer Sache des göttlichen Erbarmens und schon im Alten Testamente bezeugt (8—13). Nach einer nochmaligen Ermahnung zur Eintracht und Friedfertigkeit kommt Verfasser auf seine heidenapostolische Wirksamkeit zu sprechen, wobei er speciell hervorhebt, dass er sich stets gehütet habe, in ein fremdes Arbeitsfeld einzugreifen (14—21). Dies als Uebergang zum Schluss (15, 22 sqq.), in welchem er sein schon im Eingang erwähntes Vorhaben, seine Leser in Rom zu besuchen, wiederholt und weiter ausführt (22—29) und daran die Bitte knüpft, dass sie ihre Fürbitten für den guten Ausgang siner vorher zu absolvirenden Reise nach Jerusalem einlegen möchten (30—33). — Cap. 16 folgt dann eine Empfehlung der Ueberbringerin Phöbe, Grussbestellungen an eine Menge christlicher Personen (3—10), eine Warnung vor Zwietrachtstiftern, Grüsse und wiederholter Segenswunsch, worauf die wegen ihrer Stellung streitige Doxologie (25—27) das Ganze schliesst. — Cf. über den Römerbrief im Allgemeinen: Baur, der Apostel Paulus, S. 332 sqq. — Th. Schott, der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt. — *Mangold, der Römerbrief und die Anfänge der Römischen Gemeinde. — W. Beyschlag, das geschichtliche Problem des Römerbriefs. — Riggenbach, über den Zweck des R. B. (Zeitschrift für luther. Theologie, 1868, I). — Hilgenfeld, historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, S. 302 sqq.

b) Exegetisch-dogmatische Darstellung der Lehre des Paulus nach den vier Hauptbriefen desselben.

α) Das Jüdische in der Lehre des Paulus.

9. So gross auch die Umwandlung des Paulus von einem Christenverfolger zu einem Apostel Christi, von einem Gesetzeseiferer zu einem eifrigen Christusbekenner war, so ist doch von vorne herein

wahrscheinlich und wird auch durch seine Briefe hinlänglich bestätigt, dass nicht wenige jüdische Anschauungen und Vorstellungen ihm noch anhingen. Diese dürfen von dem, der die wirkliche, und nicht einzig die ideale Lehre des Paulus darstellen will, nicht ignorirt werden. Auch nicht bloss als ein Appendix, sondern als die empirische Grundlage seiner Lehre sind dieselben zu behandeln. — Wir haben bereits oben (§ 1) die Verhältnisse und Einflüsse berührt, unter denen er aufwuchs und zum männlichen Alter heranreifte. Hier sind dieselben noch näher in's Auge zu fassen. Diese Einflüsse und Anschauungen waren theils allgemein jüdische, doch durch das Verhältniss zu der Weltstadt Tarsus gefärbte, theils speciell rabbinische. — a) **Allgemein-jüdische.** — Hier ist vor allem sein jüdischer Patriotismus hervorzuheben. Darauf legen wir zwar weniger Gewicht, dass Paulus nach der Erzählung der Apostelgeschichte auf seinen Missionsreisen sich in der Regel zuerst an seine Volksgenossen und an die Synagoge anschloss: in Antiochia in Pisidien (Act. 13, 14 sqq.), in Ikonium (14, 1 sqq.), in Philippi (16, 13), in Thessalonich (17, 1 sqq.), in Beroe (17, 10), in Corinth (18, 1—4), in Ephesus (19, 8). Wir legen weniger Gewicht auf die Beispiele von Anbequemung an jüdische Sitte (16, 3; 18, 18; 21, 26); denn wir wissen nicht, wie treu die Quellen waren, aus denen der Verfasser schöpfte, noch welchen Einfluss seine zwischen Paulinismus und Judenchristenthum vermittelnde Tendenz auf seine Geschichtserzählung gehabt hat. Dagegen ist aus seinen Briefen ersichtlich, wie stark Pauli Nationalgefühl gewesen ist. Der ganze Abschnitt Rom. 9—11 ist nur aus seinem religiösen Patriotismus zu erklären, denn was sonst hätte den Apostel bewegen können, mit dieser Gründlichkeit und diesem Pathos die Frage zu erörtern, wie der Unglaube und die Ausschliessung Israels vom Messianischen Heil mit den Verheissungen Gottes zu reimen sei? welches andere Interesse hätte ihn bewegen können, diese ganze Erörterung zu einem für Israel so tröstlichen Abschluss zu bringen (11, 11—36)? Insonderheit aber zeugt die pathetische Eröffnung dieses ganzen Abschnittes (9, 1—5) von seinem patriotischen Schmerz über den religiösen Zustand Israels. — Wie 9, l. c., so würdigt er die religiösen Vorzüge Israels R. c. 3, 1. 2. Vorher hat er die Ansprüche der Juden und ihren Stolz auf ihre Gotteserkenntniss und auf das Bundeszeichen der Beschneidung auf's Bestimmteste zurückgewiesen, so bestimmt, dass er dem Einwurf begegnen musste, ob denn dieses Bundeszeichen, das doch von Gott eingesetzt sei und von den Vätern stamme, gar nichts nütze? Diesen Einwurf weist Paulus nicht nur im dialektischen, sondern auch im religiös-nationalen Interesse entschieden zurück: *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον* (sc. *περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ ἡ ὠφέλεια τῆς*

τομῆς): Vor allem besteht jener Vorzug und dieser Nutzen darin,
der Jude mit den Orakeln Gottes betraut wurde. Dass der
tz der λόγια τοῦ θεοῦ ein grosser Vorzug sei, war Paulus nicht
nindesten gemeint zu läugnen. — Widerspricht aber Paulus nicht
vorher Gesagten (2,25—29)? Nein! denn der objective Vorzug
Juden ist nicht geläugnet worden, sondern nur das ist behauptet, dass
ubjectives Thun demselben widerspreche (2, 21 sqq.) und jenen be-
ungs- und machtlos mache (2, 25 sqq.; cf. 3, 3 sqq.). — Wie
ig Paulus gemeint ist, den Vorzug Israels in Abrede zu stellen,
: keine Stelle so deutlich wie Rom. 11, 11—21. Die Thatsache,
Israel seiner grossen Mehrzahl nach ungläubig geblieben und
inbar seines Vorzuges verlustig geworden, könnte die gläubig ge-
lenen Heiden zur Selbstüberhebung veranlassen. Aber die Be-
ung der Heiden ist nur das Mittel zur Rettung der Juden
-16). Noch mehr: wenn es Gott möglich war, den Heiden die
lnahme am messianischen Heil zu verleihen, so muss es Gott um
iehr ein Leichtes sein, die Juden des Heiles theilhaftig werden
ıssen (17 sqq.). Was kann stärkeres zu Gunsten der Juden ge-
werden, als dass diese sich zu den Heiden verhalten wie der
: Oelbaum (καλλιέλαιος) zum wilden Oelbaum (ἀγριέλαιος)!
lich ist bei alle dem die paränetische Intention des Apostels nicht
erkennen, die Selbstüberhebung der Heidenchristen zurückzu-
en; aber diese Zurückweisung besteht darin, dass die Heiden-
ten zur Anerkennung des natürlichen Vorzuges der Juden (οἱ
φύσιν) gebracht werden sollen, — eines Vorzuges, der dem
tel ganz unzweifelhaft ist. — Cf. ferner 2. Cor. 11, 22 (siehe
mmenhang). Der Apostel hat sein Ansehen gegen die Petrinische
ei in Corinth zu vertheidigen. Er ist sich des Gewichtes, das die
ıchristlichen Lehrer als Israeliten in die Wagschale legen können,
wohl bewusst und ist weit entfernt, dasselbe in Abrede zu stellen,
ıt aber denselben Vorzug auch für sich in Anspruch: Ἑβραῖοί
; κἀγώ· Ἰσραηλῖταί εἰσιν; κἀγώ. Σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ. —
he Bedeutung legt er seiner theokratischen Abstammung bei!
ıuch Phil. 3, 4. 5.

10. Wesentlich jüdisch sind auch seine Urtheile über das
denthum. — Indem Paulus 1. Cor. 10, 18—22 seine Leser als
ossen des Blutes und Leibes Christi vor einer religiösen Laxheit
ıt, welche die Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten für ein
φορον hält, so erklärt er sich l. c. darüber so: nicht das sei seine
ıung, dass dem Götzenopfer oder dem Götzen selbst eine Realität
mme, sondern vielmehr, dass die Heiden durch ihren Opfercultus
Dämonen in Verbindung treten und nicht mit Gott. Die Ver-

bindung mit Dämonen und die Verbindung mit Gott seien aber un-
verträgliche Dinge, und die Theilnehmer am Tische des Herrn könne
nicht Theilnehmer am Tische der Dämonen sein. — Hier ist nich
nur zu bemerken, dass Paulus die jüdische Meinung von den Heiden
göttern als Dämonen oder bösen Geistern theilt*), sondern dass er de
heidnischen Cultus überhaupt für einen Rapport mit bösen Geister
erklärt, eine Anschauung, die nur auf jüdischem Boden entsteh
konnte. — Cf. ferner 2. Cor. 6, 14—18: eine Ermahnung, die sich a
v. 1 sqq. anschliesst, nicht an πλατύνθητε v. 13 (Meyer). Der Apost
hat seine Leser ermahnt, nicht εἰς κενὸν die Gnade Gottes empfang
zu haben . . . Auf diesen Gedanken kommt Paulus nach ein
längern Digression zurück, und das Beste und Wichtigste, wozu
seine heidenchristlichen, an laxe Sitten gewöhnten Leser zu ermahn
hat, ist, dass sie nicht am ungleichen Joche ziehen (ἑτεροζύγος n
noch Levit. 19, 19 vom Einspannen verschiedener Thiere) mit d
Ungläubigen (Heiden): „denn was haben Gerechtigkeit und U
gerechtigkeit für Theil an einander? oder was hat das Licht f
Gemeinschaft mit der Finsterniss? wie stimmt Christus mit Belial .
wie verträgt sich Gottes Tempel mit den Götzen?“ . . . . . . Man ka
sich in Betreff der Heiden nicht schärfer aussprechen, als hier d
„heidenchristliche“ Paulus thut. Milder und mit seinen heidenfreun
lichen Aeusserungen vereinbarer würde die Stelle sein, wenn m
sie auf die Theilnahme an Götzenopfern (Calv. Flatt), oder auf c
Ehe mit Ungläubigen (Estius. — aber cf. 1. Cor. 7, 10—14) bezög
Vielmehr hat Paulus hier an die Gefahr der Verführung zu hei
nischem Wesen gedacht, — nicht nur zum Götzendienst! de
δικαιοσύνη und *ἀνομία* beziehen sich auf den sittlichen — *φῶς* u
σκότος, Christus und Belial auf den religiösen und *ναὸς θεοῦ* u
εἴδωλα auf den cultischen Gegensatz. So schroff stehen sich Christe
thum (= Judenthum) und Heidenthum gegenüber! Dass in sittlic
religiöser Hinsicht Christenthum und Israelitismus dem Heidenthu
gegenüber auf einer Linie stehen, beweist Paulus durch die Beziehu
der Stellen Levit. 26, 11 sqq. und Jes. 52, 11 auf die Christen.
Am principiellsten hat sich Paulus Röm. 1, 18 sqq. dem Heide
thum gegenüber gestellt. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, da
die Oekonomie des Briefes und die Tendenz der Beweisführung d
Paulus es erforderte, dass die Sünde der Heiden vorangestellt u
dass sie recht grell geschildert wurde. Aber dies schliesst nicht a
dass nur ein geborner Jude so sprechen konnte. Der Götzendier

*) S. über diese jüdische Meinung Graf Baudissin S. 47 sqq., Studi
über semitische Religionsgeschichte.

wird geschildert als eine bewusste Unterdrückung des religiösen Bewusstseins (v. 19—21), als eine gewollte Abkehr von der Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes zum Geschöpf, ja zum unvernünftigen Thier. Aus dieser Verkehrung und Versinnlichung des Gottesbewusstseins leitet Paulus die unnatürlichen Laster — und zwar als göttliche Strafe — her (v. 24—27). — Eine unbefangene Religions- und Culturgeschichte wird eher sagen, dass die Natur- und Bilderverehrung, kurz der sinnliche Polytheismus seinen Ursprung in der kindlich-naiven Stufe des religiösen Bewusstseins gehabt und als religiöse Volkstradition und Volkssitte sich fortgepflanzt habe. Eine unbefangene Culturgeschichte wird zwar zugeben, dass jene unnatürlichen Laster in der Heidenwelt grassirten und dass die öffentliche Meinung in dieser Beziehung sehr lax dachte, wird aber doch auf vieles Gute und Löbliche aufmerksam machen, das auch damals noch in der Heidenwelt nicht ausgestorben war, und für das Paulus infolge seines jüdischen Bewusstseins keine Augen zu haben schien. Wie das Alte Testament den Götzendienst als Sünde *κατ' ἐξοχήν*, als Hurerei darstellt, lediglich als Gegensatz gegen die Erkenntniss und Verehrung des wahren Gottes, so und nicht anders sieht Paulus, der überdies schon in Tarsus und später auf seinen Missionsreisen Zeuge heidnischer Culte und Unsitte gewesen, den Götzendienst an. (Vgl. unten „Lehre von der Sünde").

11. Als gläubiger Sohn seines Volkes erweist sich Paulus auch durch den fleissigen Gebrauch seiner heiligen Bücher, die er — abgesehen von blossen Anspielungen — bei 120 Malen citirt. Es ist selbstverständlich, dass diese Citationen am häufigsten sind in Beweisführungen und überhaupt in Abschnitten, die im engern Sinne lehrhaft sind. Daher finden wir die grösste Zahl derselben im Römerbrief, nämlich über 60, während beide Corinthierbriefe, die mehr specielle Gegenstände behandeln und mehr Persönliches enthalten, nicht mehr als c. 50 aufweisen. — Die meisten Citate der vier Hauptbriefe sind dem Pentateuch, sodann den Propheten und Psalmen entnommen. — Doch nicht nur in der Anerkennung der unbedingten Auctorität der Schrift als Schrift stellt er sich dar als Angehöriger des nachexilischen Judenthums, sondern auch in gewissen dogmatischen Vorstellungen, wie dass die Götter der Heiden Dämonen seien (1. Cor. 10, 20. 21), dass die Sünde und der Tod durch die Sünde des ersten Menschen in die Welt gekommen (Rom. 5, 12, s. unten), dass der Messias als überirdisches Wesen vom Himmel kommen werde, und zwar unter Posaunenschall (1. Cor. 15, 51. 52; cf. Dan. 7, 13. 14), dass dieses Ereigniss noch bei Lebzeiten vieler jetzt Lebenden eintreten werde (1. Cor. l. c.; cf. Matth. 16, 28; 1. Thess. 4, 15);

dass nicht nur die Todten auferstehen (1. Cor. 15; cf. Dan. 12, 2 sc
2. Macc. 7, 14), sondern dass die Gläubigen werden verwandelt u
mit einem verklärten Leibe angethan werden (1. Cor. 15, 42—44; 5
52; 2. Cor. 5, 1—4), ja dass auch die bei der Parusie noch Lebend
solche Verwandlung erfahren werden (1. Cor. 15, 51 sq.). — Di
Vorstellungen, durch jüdische Schriften bezeugt, konnten nur auf d
Boden des Judenthums entstehen. Insbesondere ist es die Idee
Parusie, welche im hebräischen Prophetismus längst vorbereitet,
Daniel ihre apokalyptische Gestalt erhalten hatte, von Jesu selbst accept
und durch den Widerspruch zwischen der Messianischen Erwartu
und der Erscheinung Jesu genährt und ausgebildet wurde. We
wir die Thessalonicher-Briefe als ächt anzuerkennen haben, so werd
wir ein allmähliches Zurücktreten dieser eschatologischen Erwartu
bei Paulus anzunehmen haben, indem dieselbe in den Thessalonich
Briefen noch sehr stark, im Römerbrief nur noch schwach vertre
ist (13, 11. 12), abgesehen vom Philipper- und Kolosser-Brief, wo
fast ganz verschwindet. Eigenthümlich ist es aber, dass dieses Zurü
treten der eschatologischen Erwartung nicht etwa in einer allmählich
Vergeistigung der massiven jüdischen Vorstellung besteht, de
1. Cor. 15, 51 sq. ist diese noch so sinnlich als möglich ausgesproch
sondern darin, dass das Christenthum als präsente Realität sich
Bewusstsein des Paulus mehr und mehr befestigt und jene judaistis
Vorstellung zurückgedrängt hat.

12. Paulus war aber nicht nur Jude, sondern r a b b i n i s c h g
b i l d e t e r Jude. Dieser rabbinische Einfluss tritt vorzüglich in sei
Hermeneutik hervor. Die rabbinische Exegese macht sich bemerkl
1) dadurch, dass die alttestamentlichen Stellen ohne alle Rücksi
auf ihren Localsinn und Zusammenhang citirt und angewendet werd
Cf. Rom. 3, 4. Da wird Ps. 51, 6 citirt, wo der Psalmdichter se
Sünde vor Gott bekennt, auf alle Selbstrechtfertigung verzichtet u
sich Gottes gerechtem Urtheilsspruch unterwirft. Paulus aber abstrah
davon, dass die allegirte Stelle ein demüthiges Bekenntniss ist u
giebt ihr eine dogmatische Wendung: durch den Unglauben
Juden — will er sagen — werde die Zuverlässigkeit Gottes in sei
Offenbarungen nicht aufgehoben, sondern vielmehr trete der Contr
zwischen Gottes Wahrhaftigkeit und des Menschen Unwahrhaftigk
nur recht hervor. — Auffallender ist die von allem Localsinn
sehende Anwendung alttestamentlicher Stellen Rom. 3, 10—18. Hier ci
der Apostel eine Reihe von Stellen, nämlich Ps. 14, 1—3, wo der Sän
klagt über die Zunahme und Allgemeinheit der Gottlosen, d. h.
Feinde Jhvh's und Israels (siehe Ps. v. 4 sqq.); ferner Ps. 5,
welcher ebenfalls eine Klage enthält über die Treulosigkeit th

kratischer Feinde (s. sqq.); Ps. 140, 3 mit ähnlicher Klage; Jes. 59, 7. 8, wo der Prophet ausführt, dass die Sünden des Volkes die Rettung verzögern und nun die Sünden, wie sie in und ausser Israel grassiren, schildert; und endlich Ps. 36, 6, eine Klage über die Gottlosigkeit der Menschen. Paulus jedoch bezieht diese Stellen, welche mit Einer Ausnahme sämmtlich gegen theokratische Feinde (Heiden) gerichtet sind, auf die Juden und giebt denselben, die sämmtlich lyrisch sind, eine dogmatische Intention, indem er damit beweisen will, dass alle Menschen, und namentlich auch die Gesetzesmenschen, Sünder seien und nicht durch das Gesetz, sondern einzig durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werden können. — Cf. ferner Rom. 9, 15, wo die Worte Jhvh's an Mose (Exod. 33, 19) angeführt sind. In der Grundstelle antwortet Jhvh dem Mose, der ihn gebeten hatte, ihn Seine Herrlichkeit schauen zu lassen: „Ich will all meine Schöne (טוּבִי — entspr.: כְּבוֹדִי v. 18) vorübergehen lassen vor deinem Angesicht . . . . denn Ich begnadige, wen ich begnadigen will, und erbarme mich, Wessen ich mich erbarmen will". — Während hier der Ton auf dem Prädicat ruht, „wessen Ich mich erbarme, dessen erbarme Ich mich recht" — so giebt Paulus, der die Worte ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang anführt, denselben den Sinn: „Wessen ich mich erbarme, Dessen (nur Dessen) erbarme ich mich", mit dem Ton auf dem Object; denn es ist dem Paulus darum zu thun, seinen Satz zu beweisen, dass Gott seine Gnadenerweisungen nach freier Wahl ertheile. — Ein merkwürdiges Beispiel ist auch Rom. 10, 6—8. Paulus will den Unterschied nachweisen zwischen der Gesetzesgerechtigkeit und der Glaubensgerechtigkeit, und nachdem er als Characteristicum der erstern die Worte Levit. 18, 5 angeführt, so citirt er, um die letztere zu charakterisiren, die Worte Deut. 30, 11—14: „Dies Gebot, das Ich dir heute gebiete, ist nicht unmöglich (= נִפְלֵאת; LXX ὑπέρογκος) für dich, noch ist es fern; nicht im Himmel ist es, dass du sagen müsstest: Wer steigt für uns in den Himmel und holet es uns und verkündigt es uns, dass wir es thun? Und nicht jenseit des Meeres ist es . . . ." — Hier ist also gerade vom Gesetz, und nicht vom Glauben, die Rede, und wird den Israeliten gesagt: sie sollten dasselbe nicht für zu schwer oder unmöglich halten, sondern es sei ganz erreichbar. Was also hier vom Gesetz gesagt ist, das bezieht Paulus auf den Glauben, so dass dem ursprünglichen Subject nicht nur ein anderes Subject substituirt, sondern dem deuteronomischen Worte, dass die Erreichbarkeit und Erfüllbarkeit des Gesetzes behauptet, ein entgegengesetzter Sinn untergelegt wird. — 2) Die jüdisch-rabbinische Exegese, welche

Paulus befolgt, macht sich aber auch dadurch bemerklich, dass sie den Buchstaben oder Einzelheiten im dogmatischen Interesse urgirt.— Am bekanntesten ist in dieser Beziehung Gal. 3, 16, wo Paulus, um zu beweisen, dass die in der Genesis dem Abraham „und seinem Saamen“ gegebenen Verheissungen auf den Einen Christus gehen müssen, den Singular *σπέρμα* urgirt und dem Collectivum eine individuelle Bedeutung giebt. — Manchmal wird nicht gerade der Buchstabe, aber sonst eine Einzelheit auf contextwidrige Weise gepresst. Cf. 1. Cor 15, 45. Hier wird die Stelle Gen. 2, 7 angeführt, wo im zweiten Schöpfungsbericht gesagt ist: „Da bildete Gott Jhvh den Menschen aus Staub von der Erde und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens, und so ward der Mensch zu einer lebenden Seele (נֶפֶשׁ חַיָּה LXX *εἰς ψυχὴν ζῶσαν*)“. *Ψυχὴ ζῶσα* steht dem *χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς* gegenüber und deutet an, dass der Mensch nicht bloss irdischer Staub, sondern vermöge der göttlichen נִשְׁמַת חַיִּים eine lebende Seele geworden sei. Paulus aber presst seiner Psychologie gemäss das Wort *ψυχή*, um zu beweisen, das der (erste) Adam nur eine *ψυχὴ ζῶσα*, der zweite Adam aber ein *πνεῦμα ζωοποιοῦν* geworden sei. — Ein ähnliches dogmatisches Pressen eines einzelnen Umstandes, der ursprünglich gar keine doctrinale Bedeutung hatte, findet sich Rom. 4, 8—10. In dieser Stelle wird die Seligpreisung dessen, dem die Sünden vergeben sind, (Ps. 32, 1) auf Abraham angewendet und aus dem Umstand, dass dem Abraham sein Glaube, der ihm zur Gerechtigkeit angerechnet worden (Gen. 15, 6), früher erzählt ist als die Einsetzung des Bundeszeichens der Beschneidung (Gen. 17, 11), die Lehre gefolgert, dass der Glaube und die Sündenvergebung nicht auf der Beschneidung beruhen. — 3) Die Rabbinische Exegese ist aber auch eine allegorisch-typische. Diese scheint zwar im Widerspruch mit der buchstäblichen Auslegung, erklärt sich aber aus der Entstehung beider. Die allegorische Interpretation entsteht, wenn zwischen einer heiligen Schrift und der Zeitbildung ein Gegensatz sich bemerklich macht und das Bedürfniss rege wird, der letztern gerecht zu werden, ohne der Auctorität der erstern etwas zu vergeben. So werden die neuen Ideen in den altgeheiligten Text hineingelegt (idealistisch) und daneben der heilige Text in aller Strenge aufrecht erhalten (realistisch). — Dass Paulus neben der buchstäblichen der allegorisch-typischen Interpretation gehuldigt hat, ist ausser Zweifel. Bekannt genug ist die Stelle Gal. 4, 21—26. Nachdem Paulus schon c. 3 die Meinung, dass durch das Gesetz das Heil erlangt werde, gründlich widerlegt hat, so bringt er l. c. nachträglich noch einen Beweis zu demselben Zweck. Er will beweisen, dass jene Meinung, welche sich stets auf den *νόμος* (die Thorah) stützt, in der Thorah selbst ihre Widerlegung finde: die Thatsache

imlich, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Sklavin und nen von der Freien, sei eine Allegorie (ein Typus) der Wahrheit, ıss nicht die knechtisch Gebornen (die Gesetzesmenschen), sondern die om Gesetz) Freien der Verheissung und des himmlischen Jerusalems eilhaftig seien. Aber Paulus führt diese typologische Auslegung ıch auf eine merkwürdige Weise durch: die Hagar bedeutet ihm en Berg Sinai, den Gesetzesberg, mit welchem Hagar gar nichts zu un hatte, und ist ihm die Vertreterin des knechtischen Gesetzesvolkes, ährend sie im Gegentheil die Stammmutter der gesetzfreien Ismaeliter t; die Sarah aber ist ihm die Stammmutter der gesetzesfreien Vereissungskinder und Erben des Jerusalem, das droben ist, während sie doch erade die Mutter des Gesetzesvolkes ist. Zu dieser widergeschichtlichen usführung liess sich aber Paulus verleiten, indem er den Gegensatz wischen der Freien und der Sklavin auf den Gegensatz zwischen Gesetz nd Verheissung übertrug und diesen mit dem Gegensatz zwischen dem esetzesvolk und dem Verheissungsvolk identificirte. — Eine andere legorisch-typische Beziehung findet Paulus l. c. v. 29. 30 in dem en. 21, 10—12 angedeuteten Umstand, dass der Sklavensohn Ismael n Sohn der Verheissung verfolgt habe und dass nach dem Schriftort Abraham den Befehl erhalten habe, die Sklavin mit ihrem Sohn iszutreiben, weil dieser nicht mit dem Sohn der Freien erben solle, — n Vorbild der Schmähungen und Verfolgungen, welche die Verissungskinder (die Christen) von den Gesetzeskindern (den Juden) h müssen gefallen lassen, und zugleich ein Vorbild der jetzigen usschliessung der Juden vom himmlischen Erbe. — Cf. ferner Cor. 10, 1—4, wo Paulus die bekannten Thatsachen von dem Durchng der Israeliten durch's rothe Meer (Exod. 13, 21. 22 und 14, 22), n der Mannaspeisung (Exod. 16, 15; cf. Ps. 78, 24) und von der änkung des Volkes durch das Wasser aus dem Felsen (Ex. 17, 6) legorisch auf die christlichen Heilsthatsachen deutet, nämlich auf e Taufe und das Abendmahl, den Fels aber auf Christus. — So ar es nun ist, dass jene alttestamentlichen Erzählungen nichts anderes gen wollen, als was der Wortsinn besagt, so unzweifelhaft ist es, ıss Paulus, nach damaliger jüdischer Lehrweise, in jenen Thatsachen eheimnisse sieht, welche dem Alten Testamente fern liegen. Nicht ır ist ihm das Wasser des rothen Meeres ein Vorbild der christhen Taufe, das Manna Vorbild des Abendmahlsbrodes und das asser aus dem Felsen Vorbild des Abendmahlsweines, sondern der ls, der als die Israeliten auf ihrem Zuge begleitend gedacht wird, ihm Christus. Diese Erklärung wäre ganz unbegreiflich, wenn wir cht wüssten, dass die jüdische Theologie jener Zeit nicht nur das anna (cf. Philo de leg. Alleg. III, 56, al.) als den θεῖος λόγος er-

klärt, sondern auch jenen Felsen die σοφία τοῦ θεοῦ genannt (Philo l. c. II, 21) und mit dem Manna identificirt hat (Id. Quod deterius potiori insidiari soleat § 31) und dass es eine unter jüdischen Schriftstellern sehr verbreitete Meinung war, dass der von Mose geschlagene Fels als ein Wasserquell die Israeliten auf ihrem Zuge fort und fort begleitet habe (cf. Schöttgen und Wetstein ad h. l.). — Paulus bedient sich dieser zu seiner Zeit gangbaren Meinung, um seinen Lesern an diesem Warnungsexempel zu zeigen, dass auch die, welche hoher Gnadenerweisungen Gottes theilhaftig geworden, dennoch derselben unwürdig und der göttlichen Gnade verlustig werden können. — Ein Beispiel endlich, wie die jüdische Theologie, welcher Paulus folgte, sich mit dem einfachen Wortsinn einer alttestamentlichen Stelle nicht begnügte, sondern derselben einen „tiefern" Sinn unterlegen zu müssen glaubte, ist 1. Cor. 9, 9. 10; cf. Deut. 25, 4. Diese Vorschrift ist ein Beweis der Humanität gegen die Thiere; aber diesen einfachen Sinn hielt man der heiligen Schrift für unwürdig (cf. Philo de sacrif. p. 251) und legte der Vorschrift einen andern „würdigern" Sinn unter, und Paulus sieht darin die Mahnung an die Gemeinden, ihre Lehrer mit dem Nöthigen zu versorgen. — Ueberhaupt war bei den Juden — und ist auch bei Paulus — diese ganze Exegese der dogmatischen Beweisführung dienstbar.

13. Daher ist es auch begreiflich, dass Paulus sich aus der jüdischen Theologie seiner Zeit nicht nur ihre Exegese, sondern zum Theil auch ihre Dogmen angeeignet hat. Ausser dem bereits oben Angeführten sei hier nur auf Rom. 5, 12 aufmerksam gemacht. — Es ist jetzt exegetisch ausser Zweifel gesetzt, dass auf die Hamartogenie Exod. 3 in den kanonischen Büchern des Alten Testamentes keine Rücksicht genommen ist, denn der Ausdruck כְּאָדָם Hos. 6, 7, auf den man sich sonst berufen hat, heisst nicht „wie Adam", sondern „nach (gewöhnlicher) Menschenweise," cf. auch Hiob 31, 33; Ps. 82, 7. — Erst die spätere jüdische Theologie leitet die Sündhaftigkeit (und Sterblichkeit) des Menschengeschlechts von der Uebertretung des ersten Menschenpaares ab: Sirac. 25, 23; Sap. 2, 24; Philo de leg. alleg. II, 18. 19 al. Cf. auch die rabbinischen Stellen bei Fritzsche, ad Rom. 5, 12. Nur waren die jüdischen Lehrer insofern nicht einig, als die Alexandriner (Sap. Phil.) die Sünde vom Weibe ableiteten, während die palästinischen Lehrer den Adam als typischen Urmenschen und Ursünder betrachteten. Dieser letztern Ansicht ist Paulus gefolgt. Und während z. B. Sirac. (17, 1) sich so äussert, als ob der aus Erde geschaffene Mensch infolge seiner Natur zur Erde habe zurückkehren müssen, so leiten doch die Meisten — und eben so Paulus — den

Tod aus der Sünde Adams her. — Aber auch Spuren einer Abhängigkeit von der Alexandrinischen Logoslehre sind bei Paulus kaum zu verkennen, cf. 2. Cor. 4, 4, wo er Christus *εἰκὼν τοῦ ϑεοῦ* nennt (cf. Philo de monarch. Mang. II, 225: *λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν ϑεοῦ δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο*) und insonderheit Col. 1, 15. Unter dem Einflusse der Logoslehre geschah es auch wahrscheinlich, dass die Vorstellung von der Präexistenz Christi sich ausbildete, wovon bei Paulus der erste deutliche Beweis 2. Cor. 8, 9 („*ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν* . . .), in welcher Stelle bereits die Philipperstelle 2, 6 sqq. in nuce enthalten ist. Insonderheit ist der Einfluss des Alexandrinischen Philosophems (*ὁ ϑεῖος λόγος — ὁ πρωτόγονος υἱός* u. a.: Phil. de confus. ling. 14; de legis alleg. III, 61 al.) im Hebräer- und Colosserbrief sichtbar.

14. Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass in der jüdischen Theologie der abstracte Verstand und die Mystik sich auf merkwürdige Weise verbanden. Nichts scheint unvereinbarer als die buchstäbliche, haarspaltende Exegese mit jener Allegorik und Typik, nichts heterogener als die äusserliche Gesetzlichkeit mit den theosophischen Ideen vom hypostatischen Wort und von dem substantiellen Zusammenhang zwischen Adam und dem Menschengeschlecht. Diese beiden Elemente, juristischer Verstand und Mystik, vereinigen sich auch bei Paulus und dürfen als Einfluss seiner jüdisch-rabbinischen Bildung betrachtet werden. Das erstere Element bildet den formalen Grund seiner Dialektik und seiner Rechtfertigungslehre. Diese lässt sich gar nicht verstehen ohne die Anerkennung, dass seine verstandesmässig juristische Bildung das Substrat derselben ist. Das andere, mystische Element, macht sich in seiner Lehre von Christus als dem *δεύτερος Ἀδάμ*, vom *πνεῦμα* und vom neuen Leben bemerkbar. — Man darf jedoch nicht glauben, dass des Paulus specifische Lehren lediglich der Ausfluss seines Judenthums seien. Im Gegentheil sind sie hauptsächlich das Erzeugniss seiner christlichen Erfahrung und seines christlichen Denkens. Ueberall und gerade in seinen specifischen Lehren am meisten, wird man inne, dass ein neues Princip ihn beseelt und dass er gerade mit dem Princip des Judenthums gebrochen hat. Doch wie verhalten sich nun die angebornen und angelernten jüdischen Elemente in ihm zu seinem neuen Leben und Denken? Wenn wir jene den Zettel an dem Gewebe seiner Lehre nennen können, so werden wir dieses als den Eintrag bezeichnen dürfen. Ist dieses — im Grossen und Allgemeinen betrachtet — der Inhalt, so ist das jüdische Element die Form. Tritt das specifisch Christliche überall da mehr hervor, wo er der Unmittelbarkeit seines Bewusstseins den Lauf lässt, so macht sich das Jüdische hauptsächlich in seinen Beweisführungen geltend. Doch Was ist nun das Specifische und Neue in seiner Lehre?

β) Das specifisch Christliche in der Lehre des Paulus.

15. Es ist wesentlich, sowohl den Ausgangspunkt als die Gedankenfolge des Apostels richtig zu bestimmen. Man darf demselben kein Gedankensystem aufdrängen, sei es der kirchlichen Dogmatik oder sei es einem modernen philosophischen System entnommen. Man hat vielmehr der Lebensgeschichte des Paulus, so weit sie uns bekannt ist, und dem mit derselben verbundenen Gedankenprocess nachzugehen, wie derselbe theils durch seine Bekehrung, theils durch seine apostolische Erfahrung bedingt ist. (Cf. oben § 1 und 2). α) Wenn wir richtig geurtheilt haben, dass seine Bekehrung, obwohl das Werk Gottes, psychologisch vermittelt, und insbesondere das Ereigniss vor Damaskus nicht nur der Anfang seines neuen Lebens, sondern bereits die Wirkung eines innern Processes war: so werden wir in diesem den Ausgangspunkt seiner Lehre zu suchen haben. Der Gegensatz zwischen seiner frühern jüdisch-gesetzlichen Meinung, dass Jesus ein Irrlehrer und der von Rechtes wegen mit dem infamirenden Kreuzestod Bestrafte, und seinem nachherigen Glauben, dass dieser Jesus, dessen Namen er in seinen Bekennern verfolgte, doch der Lebendige, der Messias sei, war ein so radicaler, dass derselbe nicht anders als durch jenen Zweifel vermittelt sein konnte, den wir oben zu schildern gesucht haben. Derselbe Christus, der vorher der Gegenstand seines Hasses gewesen war, ward nun der Mittelpunkt seines umgewandelten Bewusstseins; derselbe Kreuzestod, der vorher sein Abscheu gewesen, war nun für ihn das hochheilige Geheimniss, das Panier seines siegreichen Glaubens, cf. 1. Cor. 1, 18; 2, 2; Gal. 6, 14. — Dieser Glaube an den Gekreuzigten konnte aber nur zum Durchbruch kommen durch die Christophanie, durch die ihm offenbar ward, Jesus sei auferstanden und lebe. Deshalb war ihm Christus wesentlich der Gestorbene und Auferstandene (1. Cor. 15, 3. 4; Rom. 4, 25; 2. Cor. 5, 14, 15). Dies ist der Ausgang seiner Lehre. β) Ist nun Christus, der von den Gesetzesmännern und durch das Gesetz Gekreuzigte, der Auferstandene, der Sohn Gottes, so ist das ganze gesetzliche Streben nichtig, und der Glaube an Christum, den durch das Gesetz Gekreuzigten, ist es, auf den Alles ankömmt. Dies bedingt eine ganz andere Art von δικαιοσύνη, als die hergebrachte, gesetzliche war. Nicht nur die grosse Thatsache, dass Christus für uns gestorben ist, bringt diese andere δικαιοσύνη mit sich, sondern auch die Erfahrung, die man unter dem Gesetze zu machen hatte. Durch stricte Gesetzmässigkeit und durch Gesetzeseifer glaubte man vor Gott gerechtfertigt zu werden, und das Gegentheil fand statt: nur des Gegensatzes zwischen dem

Gesetz und der eigenen Natur ward man sich bewusst. Wie anders in der Sphäre Christi und im Glaubenszusammenhang mit ihm! Da ist man los von dem Zwang und Zwiespalt, da ist Freiheit und Friede, da ist *δικαιοσύνη*, nicht eine selbstgemachte und selbstverdiente, sondern eine empfangene, von der Gnade Gottes uns geschenkte. (Cf. Gal. 2, 15. 16; Rom. 3, 23. 24; 27. 28; 7, 7—8, 4.) Kommt es aber nicht auf das Gesetz und die Werke des Gesetzes, sondern lediglich auf den Glauben an, so kann es in Christo auch keinen Unterschied machen, ob einer Jude oder Heide ist. *γ*) Wer nun so in Christo als in seinem Elemente sich befindet und ein *δίκαιος* geworden ist, der steht in einem ganz neuen Verhältniss zu Gott: er ist nicht mehr Knecht, sondern Sohn; aus der Rechtfertigung durch den Glauben ergiebt sich die Gotteskindschaft (Gal. 3, 26; 4, 6. 7; Rom. 8, 1—4; 14—16). In der Gotteskindschaft ist nun einerseits das wahre Motiv zur Heiligung (Rom. 8, 4; cf. 6; Rom. 12, 1; 2. Cor. 5, 14, 15), andererseits der Sieg über die Hemmungen und Drangsale dieses Lebens gegeben (Rom. 8, 17—39; cf. 5, 3—5). *δ*) Dieses neue Verhältniss ist nun nicht bloss ein persönliches, sondern auch ein sociales, denn es verwirklicht sich in der *ἐκκλησία*. Die *ἐκκλησία* setzt aber die Verkündigung des Evangeliums und diese setzt Apostel voraus (Rom. 10, 14. 15). Die Apostel sind Botschafter für Christum (2. Cor. 5, 20) und Baumeister des Hauses des Herrn (1. Cor. 3, 10), aber dennoch Diener der Gemeinde (1. Cor. 3, 21—23). Die Gemeinde besteht aus den Berufenen und Geheiligten Gottes (1. Cor. 1, 2; Rom. 1, 6. 7) und ist selbst heilig (1. Cor. 3, 16. 17). Der in ihr wohnende heilige Geist äussert sich in verschiedenen Geistesgaben, die kraft ihrer gegenseitigen Dienstleistung Ein Leib sind (1. Cor. 12; Rom. 12, 3—8) und deren oberstes Gesetz die Liebe ist (1. Cor. 13; Rom. 13, 8—10). *ε*) Da aber die Gemeinde grösstentheils aus gebornen Heiden besteht, Israel aber ferne geblieben ist, so kommt hier das Verhältniss dieses Ausschlusses der Juden zum göttlichen Rathschluss zur Sprache (Rom. 9—11), überhaupt der göttliche Heilsrathschluss im Verhältniss zur Sünde und zum Gesetz (Gal. 3, 19 sqq.; cf. Rom. 5, 12—21). Es gipfelt demnach das Lehrsystem des Paulus eigentlich in der Theodicee (Rom. 5, l. c.; 11, 25—36). Wir haben also zu sprechen 1) von Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, 2) von der Rechtfertigung, resp. vom Gesetz und vom Gauben, 3) vom Glaubensstand und der Gotteskindschaft, 4) von der *ἐκκλησία*, 5) vom göttlichen Rathschluss und 6) von der christlichen Hoffnung.

1) Christus der Gekreuzigte und Auferstandene.

α) Christus der Gekreuzigte.

16. Aus dem Leben und Entwicklungsgang des Paulus ist es sehr erklärlich, dass er von dem Leben und Wirken Christi äusserst wenig sagt. Anschauungen, wie wir sie in den Petrinischen Reden der Apostelgeschichte finden, „ein Mann erwiesen durch Machtthaten und Wunder (Act. 2, 22) oder „Den Gott gesalbt hat mit heiligem Geist und Kraft, welcher umherging wohlthuend“ (Ib. 10, 38) — solche Anschauungen, welche aus dem unmittelbaren Eindruck und aus persönlicher Erinnerung stammen, sind dem Paulus gänzlich fremd. Auch Reden und Aussprüche Jesu werden von Paulus verhältnissmässig nur wenige angeführt; doch auch diese wenigen sind beachtenswerth; um so mehr, je genauer er seine eigene Meinung von der Lehre des Herrn unterscheidet (cf. 1. Cor. 7, 10. 12. 25). Die erste dieser Stellen, das Wort Jesu gegen die Ehescheidung ist Anführung von Matth. 5, 32. — 1. Cor. 9, 14 beruft er sich auf das Wort des Herrn, dass der Arbeiter seines Lohnes werth sei (Matth. 10, 10). — Rom. 12, 14 führt er den Ausspruch von der Feindesliebe, doch nebst Anspielung auf Prov. 25, 21 (v. 20) an. — In seiner Abschiedsrede an die Aeltesten zu Ephesus wird als ein Wort des Herrn die schöne Sentenz citirt: „Geben ist seliger denn nehmen“ (Act. 20, 35), welche sich nicht in den Evangelien findet. Am wichtigsten ist aber die Anführung der Einsetzungsworte des Herrnmahles 1. Cor. 11, 23—25, welche freilich Paulus nur aus zweiter oder dritter Hand zu haben scheint, cf. Marc. 14, 22—24; Matth. 26, 26—28. — 1. Thess. 4, 15 endlich wird eine eschatologische Stelle als Wort des Herrn angeführt. — Zum Bemerkenswerthesten aber gehört, dass in den Petrinischen Reden der Tod Jesu — ächt geschichtlich — als Uebelthat der Repräsentanten des Volkes erwähnt wird (cf. Act. 2, 23; 3, 13—15; 4, 10; 5, 30; 10, 39), bei Paulus aber dieser geschichtliche Gesichtspunkt hinter dem dogmatischen fast gänzlich zurücktritt. Nur ein einziges Mal, und nur im Vorbeigehen, schlägt Paulus diesen Ton an (1. Cor. 2, 8), indem er die Kreuzigung des Herrn als einen Beweis dafür anführt, dass die Weisen und Grossen dieser Welt die verborgene Weisheit Gottes nicht erkannt haben.

17. Christus ist also dem Apostel nicht sowohl der „Lehrer, von Gott gekommen“ oder „der Mann, erwiesen durch Zeichen und Wunder“, als der Gekreuzigte und Auferstandene. Wie er, der früher als pharisäischer Eiferer die Christen als eine verderbliche Secte, Jesum als Pseudomessias, seinen Kreuzestod als gerechte Strafe

und seine Auferstehung als ein Mährchen betrachtet hatte, zum Glauben an Christus kam, haben wir in § 2 zu entwickeln gesucht. Der Zeitfolge nach war bei ihm also das Erste die überwältigende Ueberzeugung, dass Er, der Verfolgte, auferstanden sei und lebe. Ist Er aber der Auferstandene und Lebendige, so ist sein Tod kein Verbrechertod, sondern ein Märtyrertod, so ist er nicht für seine Sünden, sondern für fremde Sünden — für unsere Sünden gestorben (Jes. 53, 4—6). Von nun an ward aber dieser Kreuzestod Christi, dieser grosse Anstoss insonderheit für die Judenwelt, der Hauptgegenstand seines Glaubens, der Mittelpunkt seines neuen Bewusstseins. Ihm concentrirte sich das Evangelium in dem Worte von Christus dem Gestorbenen und Auferstandenen (1. Cor. 15, 3. 4), ja noch bestimmter in dem *λόγος τοῦ σταυροῦ* (1. Cor. 1, 18; 23; 2, 2; Gal. 6, 14). — Treten wir der Anschauung des Paulus, wie er sie in seinen Briefen so oft ausgesprochen hat, näher, so begegnet uns vor allem die Stelle Gal. 1, 4: . . . *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ* . . . „der sich selbst dahingegeben hat in den Tod um unserer Sünden willen, in der Absicht, damit er uns aussonderte aus der Gemeinschaft der im Eintreten begriffenen (*ἐνεστὼς* imminens) bösen Weltzeit“. Es ist die der Parusie vorangehende drangsalvolle Zeit gemeint (cf. Marc. 13 Parr.), welche anderwärts *ἐσχάται ἡμέραι* oder *καιρὸς ἔσχατος*, u. s. w., bei Dan. (12, 1) עֵת צָרָה und bei den Rabb. קֵץ oder סוֹף heisst und in welcher die dolores Messiae stattfinden. — Von der Gemeinschaft mit dieser Weltzeit wollte Christus uns aussondernd befreien, und zu diesem Zweck hat er sich stellvertretend in den Tod dahingegeben. Der Nexus zwischen diesem Tod und unserer Befreiung bestand darin, dass unsere Sünden stellvertretend gebüsst und so unser Zusammenhang mit der bösen Welt aufgehoben wurde. — Diese negative Seite der Bedeutung des Todes Christi ist ferner Gal. 3, 13 hervorgehoben: *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* . . . Durch das Gesetz war jedem Uebertreter der Fluch gedroht (v. 10; cf. Deut. 27, 26); dieser Fluch, der uns als Uebertreter hätte treffen sollen, wurde stellvertretend an Christus vollzogen durch seinen Kreuzestod, welcher als ein verfluchter, als Beweis des göttlichen Zornes angesehen ist (cf. Deut. 21, 23). Das *ὑπὲρ ἡμῶν* heisst nicht gerade „an unserer Statt“, sondern „zu unserm Heil“, aber sofern die Idee der Stellvertretung hier und anderswo unverkennbar zum Grunde liegt, so spielt doch das „anstatt“ in das „für“ hinein. Das Abstractum *κατάρα* ist (wie *ἁμαρτία* 2. Cor. 5, 21 für *ἁμαρτωλὸς*) stärker als *ἐπικαταρατός*, gleichsam „Repräsentant des Fluches“. — Aehnlich ist 2. Cor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ*

ἐν αὐτῷ. — Hier ist, übereinstimmend mit v. 18 und 19, nicht Christus, sondern Gott das Subject und der Auctor principalis: „Gott hat den, der keine Erfahrungserkenntniss von der Sünde hatte, zum Repräsentanten der Sünde gemacht zu unserm Heil und an unserer Statt, damit wir Gerechte (*δικαιοσύνη* — als Abstr. p° Concr. zur Hervorhebung des Gegensatzes mit *ἁμαρτία*) würden in der Gemeinschaft mit Christo. Cf. ferner Rom. 8, 3. 4: *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ* ... Hauptbegriff des ganzen Satzes ist *κατέκρινεν*, welches hier — analog dem Substant. *κατάκριμα* Rom. 5, 15. 18, und *κατακρίνειν* dem *κρίνειν* gegenübergestellt 1. Cor. 11, 32 — prägnant steht. Diesem Hauptbegriff ist die Antithese *νόμος* und *θεὸς* logisch untergeordnet, doch so, dass nicht *νόμος*, sondern *ὁ θεὸς* den Nachdruck hat. Deshalb ist, was vom *νόμος* und seiner Unkräftigkeit gesagt ist, blosse Prämisse (*τὸ ἀδύνατον* . . . Nomin. absol.). Das *κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν*, was das Gesetz nicht vermochte, hat Gott vollbracht. — Es fällt nun auf, dass das Gesetz, dessen Function es doch war, die Sünde zu verurtheilen, das *κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν* nicht vermocht haben soll! Die Antwort ist c. 7, 8; cf. 5, 20: Das Gesetz verbietet wohl das Böse, und droht ihm Strafe, hindert es aber nicht, sondern befördert es vielmehr — *διὰ τῆς σαρκὸς* cf. 7, 14. 18. („Nitimur in vetitum."). Ganz anders Gott durch die Sendung und Hingabe seines Sohnes: er hat das durch das Gesetz ausgesprochene Strafurtheil über die Sünde vollzogen; wie so? dadurch, dass er seinen Sohn in Aehnlichkeit des Sündenfleisches in die Welt sandte und die Sünde stellvertretend an Christi Sündenfleisch wirksam verurtheilte, nämlich durch seinen Kreuzestod. Also hier wiederum Christus der Gekreuzigte als Repräsentant der Sünder!

18. Die positive Seite der Sache wird uns vor allem in der Hauptstelle Rom. 3, 25 dargestellt: *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*... Hier kommt es auf die Bedeutung von *ἱλαστήριον* an. Weil die LXX כַּפֹּרֶת Exod. 25, 17 durch *ἱλαστήριον ἐπίθεμα* und 31, 7 geradezu durch *ἱλαστήριον* übersetzen, und weil nach Levit. 16, 14 der Hohepriester am Versöhnungstage das Blut des Opferthieres gegen den Deckel der Bundeslade zu sprengen hatte, so haben bereits die alten griechischen Ausleger unter *ἱλαστήριον* den Deckel der Bundeslade („den Sühndeckel") verstanden (cf. auch Heb. 9, 5). Aber an allen genannten Stellen ist wirklich von der Bundeslade, hier aber ist von Christus die Rede, welchen Gott als *ἱλαστήριον* dargestellt hatte. Ueberdies sollte dann vor *ἱλαστήριον* der Artikel stehen.

Richtiger ist daher die schon von Chrysostomus, auch von Fritzsche und Meyer gegebene Erklärung durch „Sühnopfer“, oder da *ἱλαστήριον* eigentlich Adjectivum ist, durch „Sühnmittel“ (so Rosenm., Rück., Usteri, v. Hengel). — Es heisst also: „... welchen Gott als Sühnopfer (Sühnmittel) zur Schau gestellt hat durch sein Blut mittelst des Glaubens*) zum Erweis seiner Gerechtigkeit...“ Die Anschauung von Christus als *ἱλαστήριον* kommt im Neuen Testamente gerade in dieser Weise nicht weiter vor**); Analoga aber sind Hebr. 9, 11—14; 22; 1. Joh. 2, 2; 1. Petr. 2, 24. Die Idee wurzelt in Levit. 17, 11: „Die Seele des Fleisches ist im Blute, und Ich habe es euch auf den Altar gegeben, euere Sünden zu versöhnen (לְכַפֵּר), denn das Blut versöhnt (יְכַפֵּר) das Leben“. — So wie nun *ἐν τῷ αἵματι* das objective (innere) Mittel des *προέθετο ἱλαστήριον* bezeichnet, so *διὰ πίστεως* das subjective (äussere) Mittel. Endlich wird mit *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* der Zweck angezeigt. Wenn man — was hier nahe zu liegen scheint — unter der *δικαιοσύνη* Gottes Srafgerecchtigkeit versteht, so widerspricht das reassumirende und zugleich erklärende *πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ... εἰς τὸ εἶναι δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως* (v. 26), welche Worte noch von *προέθετο* abhangen. Cf. auch Rom. 1, 17. (Siehe unten „Rechtfertigung“). Wenn nun aber nicht zu bezweifeln ist, dass *δικαιοσύνη* hier (und überhaupt) eine vorherrschend positive Bedeutung hat, so ist doch auch nicht zu läugnen, dass der Begriff des Sühnopfers und der Sühnung die Idee der Strafgerechtigkeit zur Voraussetzung hat. Cf. Riehm, der Begriff der Sühne im Alten Testamente. — Paulus sieht aber in dem Tode Christi nicht nur eine *ἀπολύτρωσις* oder ein *ἱλαστήριον*, sondern auch eine *καταλλαγή*, cf. 2. Cor. 5, 18. 19 (cf. Rom. 5, 10): „.... *ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τα παραπτώματα αὐτῶν κ. θέμενος ἐν ἡμῖν τον λόγον τῆς καταλλαγῆς*...“ — Das *ὡς ὅτι*, durch welches diese Worte mit den vorigen verbunden sind, soll das hier Gesagte nicht bloss als etwas Relatives und Subjectives — wie das sonst mit *ὡς* der Fall ist — bezeichnen, sondern die Gemässheit mit dem Vorigen (= prout. cf. 2. Cor. 11, 21) ausdrücken. Es ist nicht zu übersetzen „Gott war in Christo und versöhnte...“, sondern „Gott war in der Thätigkeit des Weltversöhnens“; denn auf

*) Dass *ἐν τῷ αἵματι* nicht mit *πίστεως*, sondern mit *προέθετο* zu construiren ist, erhellt daraus, dass 1) *πίστις* in den paulinischen Briefen niemals mit *αἷμα Χριστοῦ* als seinem Object verbunden wird, sondern entweder absolut oder mit *θεοῦ* (*Χριστοῦ*) vorkommt, und 2) dass, wo *πίστις* das *ἐν* nach sich hat, letzteres stets mit dem Verbum construirt ist: 2. Cor. 12, 9; Eph. 3, 17; 2. Thess 1, 11 al.

**) *Ἱλαστήριον* bei Hesych. = *καθάρσιον*.

καταλλάσσων liegt der Nachdruck, wie der Zusammenhang zeigt, *ἦν καταλλάσσων* ist stärker als *κατήλλαξε*. *Καταλλάσσειν* heisst: das Verhältniss zweier Personen (Matth. 5, 24; 1. Cor. 7, 11) oder Parteien (Herod. VI, 108 al.) zum Guten verändern, versöhnen; 2) insonderheit von Gott gesagt und seinem Verhältniss zu den Menschen, wobei zu bemerken, dass bei den Profanscribenten die Thätigkeit des *καταλλάσσειν* von den Menschen, nach dem Neuen Testamente aber von Gott ausgeht, — und dass hier kein Gedanke daran ist, als ob Gott in dem Versöhnungswerk passiv wäre und versöhnt werden müsste (Anselmsche Satisfactionslehre). Doch ist die Sache nicht so zu verstehen, dass das zwieträchtige Verhältniss zwischen der Welt und Gott, das aufgehoben werden soll, bloss eine subjective Vorstellung des Menschen wäre. Es besteht ein Missverhältniss zwischen dem Menschen und Gott; dasselbe geht von jenem —, seine Aufhebung aber von diesem aus und wird verwirklicht *ἐν Χριστῷ* (durch Christum als Mittel). Rom. 5, 10 wird übrigens ausdrücklich gesagt, dass wir *ἐχθροὶ ὄντες* (cf. *ἀσεβεῖς* v. 6 und 8) mit Gott versöhnt worden seien durch den Tod seines Sohnes; dennoch wird das *καταλλάσσεσθαι* von dem *σώζεσθαι* — als durch Christi Auferstehungsleben vermittelt — unterschieden und dieses gleichsam als das Grössere gedacht. Immerhin wird die *καταλλαγή* dnrch Christi Tod bewirkt, weil dieser ein stellvertretender und sühnender Tod ist.

19. Als Beweggrund der Hingabe Christi wird Rom. 3, 24 (cf. 8, 32) die Gnade (*χάρις*) Gottes angegeben: es heisst ... *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Mit Nachdruck wird die göttliche *χάρις* als wirkende Ursache unserer Rechtfertigung hervorgehoben, mit dem Beifügen, dass dieses geschenkweise und nicht, wie die Gesetzesmenschen meinen, *κατ' ὀφείλημα* geschehe. Das Mittel ist die durch Jesum Christum geschehene *ἀπολύτρωσις*, d. h. die Loskaufung und Befreiung durch das *λύτρον*, nämlich sein Blut, siehe das Folgende. — Anderswo erscheint die Liebe Christi selbst als Beweggrund, so Gal. 2, 20 .... *ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ*. — Wenn zwischen *χάρις* und *ἀγάπη* ausser dem Unterschied des Subjectes eine Differenz in der Bedeutung anzunehmen ist, so ist es wohl die, dass *ἀγάπη* etwas Persönlicheres bezeichnet. Dieses Persönliche liegt nun insbesondere im Object *με*, denn obwohl Paulus hier, wie anderswo (R. 7, 14—24; 8, 2) *κατὰ μετασχηματισμόν* spricht, so will er doch sagen: Christus habe das Individuum geliebt, indem er sich für dasselbe dahingab. Wie ist das zu verstehen? kann angenommen werden, dass Jesus, als er sich kreuzigen liess, an die spätern Einzelnen gedacht und dieselben geliebt habe? freilich nicht!

dem Paulus ist Christus, der am Kreuze starb, der Erhöhte, Χριστὸς κατὰ πνεῦμα, der als solcher jedem Einzelnen mit :r Liebe gegenwärtig ist. — Mit besonderm Nachdruck wird die :hristi Sterben bewiesene Liebe hervorgehoben Rom. 5, 6: γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν· ; γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις τολμᾷ ἀποθανεῖν . . ." — Es wird v. 1—5 von dem herrlichen :n als der Folge der Rechtfertigung gesprochen, — Segen, welcher ı zusammengefasst wird, dass die Liebe, mit der Gott uns liebt, ein Strom ausgegossen sei in unsere Herzen durch den heiligen t. Nun folgt als Beweis dieser Liebe (γαρ): Christus sei, da ıoch*) geistig kraftlos waren, = nichts thun konnten, was zu un- Heile dient, zur bestimmten Zeit für Gottlose gestorben; denn nur kraftlos, hülfsbedürftig, sondern auch ἀσεβεῖς waren wir, keiner Liebe werth. Um so bewundernswürdiger ist die Liebe ιti. Um das Unerhörte dieser Liebe recht hervorzuheben, wird ündend hinzugesetzt: „denn schwerlich wird für einen Gerechten nd sterben — geschweige denn für einen Gottlosen —; denn umentum e contrario) für einen Gütigen unternimmt leicht jemand erben". Zum Verständniss dieser schwierigen Stelle ist vorerst zu hten, dass sowohl δικαίου als ἀγαθοῦ einen Gegensatz bilden gegen εῖς, dass aber — diesem Gegensatz untergeordnet — δικαίου und 'οῦ einander gegenüber gestellt sind (siehe die Antithese von μόλις τάχα, des Undenkbaren und des Denkbaren**). Weiter ist zu :rken, dass, weil δικαίου und ἀγαθοῦ eine Antithese bilden, ἀγαθὸς „sittlich gut", sondern „gütig" heissen muss (cf. Matth. 20, 15). ich ist das Verhältniss der beiden Versglieder (welches wegen γὰρ — statt des zu erwartenden δὲ — schwierig ist) zu erläutern. ıdem das erste Versglied durch den Gegensatz das Ausserordentliche Liebe Christi in's Licht gestellt, so enthält das zweite Glied Beschränkung des ersten, aber als Argumentum e contrario (γὰρ 2. Cor. 12, 6; Phil. 3, 20). In v. 8 wird dann dasselbe Sterben ıti für die Sünder, welches v. 6 als Seine Liebe bezeichnet worden als Beweis der Liebe Gottes dargestellt; dieser ist aber dem :en um so weniger widersprechend, als v. 6 umgekehrt die Liebe es (v. 5) in der Liebe Christi, der für die Gottlosen stirbt, offen- werden lässt.

20. Der Tod Christi ist aber nach Paulus auch das wirksamste iv eines neuen Lebens. Schon Gal. 2, 20 spielt dieser Ge-

---

*) Trajection von ἔτι — statt ὄντων ἡμῶν ἔτι ἀσθενῶν, cf. Winer ed. 7, S. 514.

**) So mit Recht auch v. Hengel gegen Fritzsche, Meyer al.

[illegible] Bestimmter ist derselbe 2. Cor. 5, 14. 15 aus- [illegible] ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο, [illegible] πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον· καὶ ὑπὲρ [illegible], ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ [illegible] καὶ ἐγερθέντι. Unter der ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ ist [illegible] verstanden, mit welcher Christus uns liebt, siehe das [illegible] Genit. subj. wie Rom. 5, 5). Eigenthümlich ist das Wort [illegible], das sonst gewöhnlich im schlimmen Sinne — von Krankheit, [illegible], Traurigkeit, Zwiespalt (Phil. 1, 23) — gebraucht wird, hier [illegible] im guten Sinne steht. Aber συνέχεσθαι heisst auch: von etwas [illegible] eingenommen — mit etwas beschäftigt sein, z. B. τῷ λόγῳ [illegible] 18, 5. — Die Worte κρίναντας τοῦτο ... könnten auch insofern [illegible], als das durch die Liebe Christi motivirte neue Leben als die Folge eines Urtheils, einer verständigen Reflexion erscheint; aber es soll dem συνέχει, welches allzusehr nur das πάθος dieser Liebe hervortreten zu lassen scheint, die σωφροσύνη beifügen, denn wo ein Motiv ist, da ist ein κρίνειν. (Cf. Osiander zu dieser St.). Also: „Hat Einer sich für Alle hingegeben — so wenig für sich selbst, so ganz für die Andern alle besorgt! — so haben auch die alle, welche wissen, dass Er für sie gestorben — kein egoistisches Wollen mehr, sondern sind von der Liebe Christi so eingenommen, dass sie nur für den leben, der für sie gestorben und auferstanden ist". — Zu bemerken ist auch das acumen, das in dem οἱ ζῶντες — οὐχ ἑαυτοῖς ζῶσιν liegt. — Derselbe Hauptgedanke auch Gal. 2, 20: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ ... — Cf. endlich Rom. 8, 3—4: „Das dem Gesetz Unmögliche, nämlich die Bewirkung eines Wandels nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste, ist dadurch bewirkt worden, dass Gott selber in's Mittel trat, seinen Sohn in Aehnlichkeit des Sündenfleisches in die Welt sandte und die Sünde durch den Kreuzestod an seinem Fleische verurtheilte; Er that dies, „damit die Rechtsforderung (δικαίωμα) des Gesetzes in uns erfüllt würde, die wir nicht mehr κατὰ σάρκα wandeln, sondern κατὰ πνεῦμα, d. h. nicht mehr gemäss unserer sinnlich-egoistischen, mit dem Gesetz im Zwiespalt befindlichen Natur, sondern gemäss dem innern, befreienden (v. 2) Princip des Geistes; — und dass dieses geschehe, war der Zweck dessen, was Gott an seinem Sohne geschehen liess.

a) Christus der Auferstandene.

21. Der Tod und die Auferstehung Christi gehören dem Apostel zusammen; sie sind ihm die beiden Momente des Processes, welchen er zu unserm Heil durchzumachen hatte, cf. 2. Cor. 5, 15; Rom. 4, 25;

Rom. 6, 10 al. Dieser Process bildete sich ihm stets in dem Act der Taufe als dem Sterben und Auferstehen mit Christo sinnbildlich ab: Rom. 6, 4 sqq. Die Verkündigung Christi war ihm daher wesentlich die Verkündigung des Todes und der Auferstehung Christi (s. § 17). — Lange schon hatte Paulus den Auferstandenen verkündigt (1. Cor. 15, 3 sqq.), ehe er veranlasst war, die Auferweckung Christi zu beweisen. Diese Veranlassung wurde ihm gegeben oder vielmehr aufgedrungen durch die Auferstehungsläugner in Corinth. Eigentlich läugneten diese nicht sowohl die Auferweckung Christi speciell, als die Todtenauferstehung im Allgemeinen, aber mit dieser fiel auch jene dahin. Daher geht Paulus von der Thatsache der Auferweckung Christi aus, welche er als Hauptinhalt des apostolischen *κήρυγμα* hinstellt und dann für dieselbe den Zeugenbeweis einführt (v. 5—8). Derselbe muss in der Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen bestehen; es ist aber längst nachgewiesen, dass sowohl zwischen dem Bericht des Paulus und den Berichten der Evangelisten als zwischen diesen unter sich unausgleichbare Differenzen bestehen: nur zwischen 1. Cor. v. 5 und Luc. 24, 34; v. 7 und Ev. sec. Hebr. (s. ap. Hilg. N. T. extr. can. IV, p. 17) finden Anklänge statt, während namentlich von der Erscheinung vor den 500 die Evangelisten gar nichts wissen. Das Wichtigste ist aber, dass Paulus die Erscheinungen des Auferstandenen als himmlische oder geistige betrachtet und die ihm selbst gewordene Erscheinung (Act. 9) als den andern gleichartig darstellt, indem er von allen das Wort *ὤφθη* gebraucht*), die Evangelisten aber mehr oder weniger bestimmt die Christus-Erscheinungen als leibhaftige erwähnen (siehe vorz. Luc. 24, 39; Joh. 20, 27). Obgleich nun aber — dem Apostel zufolge — die Erscheinungen des Auferstandenen himmlische (geistige) Erscheinungen waren, so waren sie ihm nichts desto weniger reale (objective), und galten sie ihm nichts desto weniger als vollgültige Beweise für die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi.

22. Ausser den Zeugenbeweisen führt Paulus noch Argumenta ex absurdo an: Nachdem er l. c. v. 12 gezeigt hat, dass die Läugnung der Auferstehung der Todten die Läugnung der in ihrer Mitte verkündigten Auferstehung Christi zur Folge habe und folglich mit einem Hauptpunkt des apostolischen *κήρυγμα* im Widerspruch stehe, so leitet er aus der Läugnung dieser Thatsache die absurde und

*) *Ὤφθη* (. . *ησαν*) — ausser den LXX — im Neuen Testamente, abgesehen von unserer Stelle — wenigstens 15 Mal, und allemal von überirdischen (Engel-)Erscheinungen. Nur Act. 7, 26 macht davon eine Ausnahme. Uebrigens wissen die neutestamentlichen Schriftsteller zwischen objectiven Angelophanieen und subjectiven Visionen zu unterscheiden: Act. 12, 9.

trostlose Consequenz ab: κενὸν ἄρα καὶ τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν. — „Unsere Predigt ist nichtig — führt er v. 15 und 16 aus — denn alsdann würden wir erfunden als falsche Gotteszeugen, weil wir gegen die Wahrheit Gottes bezeugt hätten, dass er Christum auferweckt habe, den er in diesem Falle nicht auferweckt hätte, denn wenn — wie ihr saget — Todte nicht auferweckt werden, so ist auch Christus nicht auferweckt worden. — Aber auch euer Glaube ist vergeblich, wenn Christus nicht auferweckt worden ist: so seid ihr noch in euern Sünden, d. h. unerlöst, weil alsdann die göttliche Bestätigung seines Todes als eines erlösenden fehlte; dann sind auch die in Christo — als dem Fürsten des Lebens — Entschlafenen verloren, d. h. ihre Hoffnung auf eine selige Auferstehung ist getäuscht; wenn wir in diesem Leben allein auf Christum gehofft haben, so sind wir beklagenswerther als alle Menschen“ (v. 17—19). Wie so beklagenswerther als alle Menschen? weil wir dann um unsere ganze Hoffnung auf jenseitige Vollendung und Erlösung betrogen sind (während die, welche überhaupt keine Auferstehungs-Hoffnung haben, wenigstens nicht getäuscht sind, sondern wissen, dass sie auf den Genuss dieser Welt angewiesen sind.— Nun aber — so fährt Paulus v. 20 vollüberzeugt und siegesgewiss fort — ist Christus von den Todten auferweckt, ein Erstling der Entschlafenen! Die Consequenz zu ziehen, „Also seid ihr nicht mehr in euern Sünden — also sind die Entschlafenen nicht verloren — also sind wir nicht die beklagenswerthesten, sondern die seligsten Menschen“ — überlässt er seinen Lesern. — Bei alle dem ist nicht zu übersehen, dass die Beweisführung des Paulus eine logische Schwäche darbietet, denn v. 13 sagt er: „wenn es keine Auferstehung der Todten giebt, so ist auch Christus nicht auferweckt worden“ — und v. 16 sagt er umgekehrt: „wenn Todte nicht auferweckt werden, so ist auch Christus nicht auferweckt worden“. Dieser Paralogismus erklärt sich daraus, dass Paulus zwei anscheinend gleichartige und doch verschiedenartige Dinge beweisen will: einerseits die Einzelthatsache der Auferstehung Christi und andererseits die allgemeine Lehre von der Todtenauferstehung. Dass diese beiden Dinge für ihn gleichartig sind, und die eine die Consequenz der andern, ist natürlich: denn vor seiner Bekehrung hatte er zwar schon als Pharisäer an die Todtenerweckung geglaubt, aber diese war ihm lediglich ein Dogma gewesen; seitdem ihm aber die Auferweckung Christi göttlich gewiss geworden ist, so ist ihm mit der species auch die Todtenerweckung — das genus — eine lebendige Wahrheit geworden.

23. Auf einem ebenern Terrain bewegt sich Paulus, wo er die Auferweckung Christi einfach voraussetzen und die religiöse Bedeu-

; und Wirkung derselben den Lesern an's Herz legen
, cf. Rom. 6, 4. Paulus hat in diesem Abschnitt einen
chtigen Einwurf abzuwehren, der ihm in der That nach dem
en Ausspruch c. 5, 20 (s. unten „Lehre vom Gesetz“ und „Rath-
ss Gottes“) gemacht werden konnte und den er sich selber macht:
enn in dem Satz l. c. nicht ein Freibrief zum Sündigen gegeben
Dieses wird verneint und dadurch widerlegt, dass sie an ihre
e erinnert werden, durch welche sie mit Christus begraben und
standen seien. Es besteht also vermöge der Taufe ein
mmenhang zwischen Christus, dem Gestorbenen und Auferstande-
und den Gläubigen: dieser Zusammenhang ist theils ein reeller,
ass sie wirklich der Sünde abgestorben und zu einem neuen Leben
standen sind, theils ein ideeller, indem darin die Verpflichtung
in einem neuen Leben zu wandeln. Der reelle Zusammenhang
ht darin, dass sie *σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*
rden sind und *σύμφυτοι τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* sein werden
v. 5) — ein mystischer Nexus! Der ideelle Zusammenhang be-
darin, dass sie ihren alten Menschen mit Christo gekreuzigt
sen sollen (*τοῦτο γινώσκοντες* v. 6 sq.) und eben so in der Ueber-
ung (*εἰδότες*), dass Christus, von den Todten auferweckt, nicht
stirbt, dass der Tod kein Herrschaftsrecht mehr über ihn hat
τι κυριεύει) — denn sein Tod galt der (fremden) Sünde und ist
für allemal geschehen, sein Leben aber gilt Gott und ist un-
mmt Ihm angehörig — dass sie eben so sich betrachten sollen
ζεσθαι) als todt für die Sünde und lebend für Gott in Christo
(v. 9—11). — Es ergiebt sich hieraus die wahre Bedeutung der
rstehung Christi: sie ist nicht nur ein äusseres, einzelnes, sondern
fort und fort von Ihm auf die Getauften und Gläubigen über-
ndes Factum, so dass sein Auferstehungsleben ihr Aufer-
ngsleben wird und immer mehr werden soll, nachdem sein Tod
Tod geworden ist. — Eben so ist sein Auferstehungsleben kein
hes — von einem Wandeln des Auferstandenen auf Erden weiss
us nichts! — sondern ein himmlisches (v. 10). Auch Gal. 2, 20
t sich im Allgemeinen derselbe Gedanke: „Dem Gesetz abge-
en — mit Christus gekreuzigt — lebend in Christus, ja Christus
d in ihm“. Nur ist der Pragmatismus dieser Stelle ein anderer
ler von Rom. 6 l. c.: denn hier ist die Intention der Rede die,
das Sündenleben und der Christenstand unvereinbar seien; dort
: dass die Rechtfertigung aus dem Glauben die innige Gemein-
t mit Christus mit sich bringe: „das Christus-Leben mein
n!“ Am deutlichsten ist dies c. 8, 34 ausgesprochen: *Τίς ὁ
κρίνων; Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς, ὅς καὶ*

ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. Paulus spricht davon, dass die Gläubigen, obschon unter dem Drucke des Erdenlebens, nichts zu fürchten haben, sondern Alles zu hoffen. — „Wer wird als Ankläger auftreten wider die Auserwählten Gottes?" fragt Paulus — und darauf, vielleicht unter Anspielung auf Jes. 50, 8 (LXX) τίς ὁ κατακρίνων; In Hinsicht auf die Antworten θεὸς ὁ δικαιῶν Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς . . . differiren die Ausleger, ob dieselben fragend oder assertorisch zu fassen seien. (S. unten „Glaubensstand"). Für unsern Zweck ist diese Differenz hier von keinem Belang, denn in jedem Fall ist der Sinn der: Niemand verurtheilt . . . nicht Christus, der ja für uns gestorben, ja vielmehr auch auferweckt und der ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς ist u. s. w. — Hier ist so deutlich als möglich, dass die Folge von Christi Auferweckung nicht ein Erdenwandeln (cf. Luc. 24 und Act. 1, 3), sondern sein Sitzen zur Rechten Gottes u. s. w. ist. Durch das μᾶλλον καὶ ἐγερθείς wird dieses höher gestellt als das ἀποθανών; wie so dieses? Sofern es sich um den Zustand und die Thätigkeit Christi handelt, welche den ἐκλεκτοῖς am meisten zu gute kommt und dem κατακρίνων am meisten entgegengesetzt ist. Daher liegt das Hauptgewicht auf ὃς καί ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. Dieses setzt aber das εἶναι ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, und dieses das ἐγερθῆναι voraus. Demnach ist der Zustand des Auferstandenen das „Sein zur Rechten Gottes" (cf. Lehre des Hebräerbriefs), und seine Thätigkeit das Intercediren für seine Auserwählten. — Es ist indess nicht zu übersehen, dass Paulus eine Intercession Christi sonst nirgends erwähnt, weshalb dieselbe nicht sowohl als Lehre, denn vielmehr um des pragmatischen Zusammenhanges willen angeführt ist. Die Hauptsache ist: die himmlische Glorie des Auferstandenen, welche den Gläubigen zu gute kommt. (Als unmittelbare Folge der Auferweckung Christi wird sein himmlisches Leben und Sitzen zur Rechten Gottes auch Col. 3, 1 angeführt.) — Ferner wird Rom. 4, 25 die Auferweckung Christi, welche nebst dem Sterben für unsere Sünden der Inhalt des christlichen Glaubens ist, als der Grund unserer Rechtfertigung angegeben (siehe unten „Rechtfertigung").

24. Christus der Auferstandene ist aber auch der Erstling (ἀπαρχή) unserer Auferstehung. So wie er das Princip unseres (religiös-sittlichen) Lebens ist (s. o.); so ist er auch das Princip unseres Auferstehungslebens: 1. Cor. 15, 22 sq.: ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται . . ." — Paulus begnügt sich keineswegs, die Thatsächlichkeit der Auferweckung Christi festzustellen (§ 21 und 22), sondern er weist auch den Zusammenhang nach, in welchem Christi

Auferweckung mit der unsrigen stehe. Die Voraussetzung ist wiederum die mystische Verbindung Christi mit den Gläubigen. Gleichwie ein reeller Zusammenhang besteht zwischen Adam als Anfänger des Todes und den Adamskindern (Rom. 5, 12 sqq.), so besteht zwischen Christus als dem Anfänger des Lebens und den Christen ein reeller Zusammen-
iang. Paulus bezieht sich hiefür auf Gen. 2, 7, wo es heisst, Adam ei zu einer נֶפֶשׁ חַיָּה (zu einer ψυχὴ ζῶσα) geworden, welcher der postel Christum als πνεῦμα ζωοποιοῦν entgegensetzt. Paulus stellt also dam als ψυχὴ ζῶσα und ἄνθρωπος χοϊκὸς dar, insofern der Genesis-
telle gemäss, als dort der χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς (עָפָר מִן הָאֲדָמָה) und die νοὴ ζωῆς (נִשְׁמַת חַיִּים), wodurch der Mensch eine ψυχὴ ζῶσα wird, als ie zwei Elemente des Urmenschen bezeichnet sind. (Ueber die Be-
iffe נֶפֶשׁ und ψυχὴ, σάρξ und πνεῦμα vgl. Gesen., Thesaur. — remer, bibl.-theol. Wörterbuch, dann einerseits Delitzsch, bibl. ychologie, andererseits Holsten, zum Evangelium des Paulus und trus, S. 373 sqq.) Hier nur so viel, dass ψυχὴ bei Paulus das be-
ende Element des Leibes, das sinnliche Lebensprincip und somit n Sitz der Empfindungen und Affecte bezeichnet, — bald ohne egensatz (wie im Alten Testament), bald im Gegensatz gegen εῦμα, wie hier, cf. 1. Cor. 2, 14. 15; 15, 45 sqq. Dieser wird noch stimmter ausgeführt ibid. v. 35—49: „.... ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ ς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι ὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι ...“ ristus ist demnach, als persönliches Princip der Auferstehung und s Lebens, ὁ ἐπουράνιος und als solcher dem Adam als χοϊκος ent-
gengesetzt. Damit scheint gesagt zu sein, dass Christus kein wirk-
her Mensch war, da er (nach v. 45) als πνεῦμα ζωοποιοῦν dem sten Menschen als der ψυχὴ ζῶσα entgegengesetzt wird. Das würde er denjenigen Aeusserungen des Paulus stracks widersprcehen, welche ristus ausdrücklich als Menschen bezeichnen: Gal. 4, 4; Rom. 1, 3; 15 sqq.; 8, 3 cf. Phil. 2, 7. 8; coll. Hebr. 2, 14 sqq. Die Discrepanz ist s der Intention der Rede zu erklären, welche von dem Begriff der uferstehung und von dem Unterschied des σῶμα ψυχικὸν und des μα πνευματικὸν (dem Auferstehungsleib) ausgeht und daher zwei incipien aufstellt: die ψυχὴ als das frühere und das πνεῦμα als das ätere — und zwei Repräsentanten dieser Principien, Adam und aristus. Indem mithin Paulus die Existenz der Auferstehung und s Auferstehungsleibes auf ihr persönliches Princip, Christus, zurück-
hrt, so will er damit nicht läugnen, dass Christus Mensch gewesen, ndern nur behaupten, dass er das Princip eines andern als dieses türlichen Leibes und Lebens, dass er das Princip des Auferstehungs-
bens sei, cf. auch Rom. 8, 11.. — Christus ist nach Paulus das

*Princip der neuen Menschheit, der zweite Adam**), und zwar dieses nicht nur, sofern er Princip des Auferstehungslebens — sondern auch sofern er gegenüber dem Adam als Auctor peccati der Auctor der δικαιοσύνη ist: Rom. 5, 14—19: „(Adam, Antitypus des Kommenden) . . . denn wenn durch die Vergehung des Einen die *Vielen* gestorben sind, so ist noch vielmehr die Gnade Gottes und die *Gabe* durch die Gnade des Einen Menschen Jesus Christus auf die *Vielen* übergeflossen . . . . . denn wenn durch die Vergehung des Einen der *Tod* geherrscht hat durch den Einen, so werden noch vielmehr die, welche den Reichthum (τὴν περισσείαν) der Gnade und der Gerechtigkeit empfangen, im *Leben* herrschen durch den Einen, Christus Jesus. So ist es denn nun, wie durch das Eine Vergehen auf alle Menschen das *Strafurtheil*, so auch durch Eine Rechtthat auf alle Menschen zur *Rechtfertigung*, nämlich zum Leben gekommen: denn gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen als Sünder hingestellt worden sind die Vielen, so werden auch durch den Gehorsam des Einen als Gerechte hingestellt werden die *Vielen* . .“ — Die Form dieses vielbesprochenen Stückes ist die eines Argumentum a minori ad majus (cf. v. 8—11): „Wenn Sünde und Tod eine solche Kraft der Verbreitung gehabt haben, so werden noch vielmehr die Gerechtigkeit und das Leben eine verbreitende Macht haben.“ — Die Materie dieses Stückes ist die Parallele von Adam und Christus: beide sind Anfänger je einer Entwickelung, persönliche Principien gewisser Zustände. Dies ist ihre Gleichheit (ὥσπερ v. 12 und 19); der Eine das Princip der Sünde und des Todes, der andere das Princip der Gerechtigkeit und des Lebens: das ist ihr Gegensatz (οὐχ ὡς v. 15. 16). — Die Grundidee des *Princips* ist ausgedrückt in der Gegenüberstellung des εἷς und der πολλοί. — Das Verhältniss des εἷς zu den πολλοί ist aber nicht in beiden Fällen ganz dasselbe, denn zwischen Adam und den Adamskindern findet der Nexus der Abstammung, zwischen Christus und den Gläubigen der geistige Nexus des Glaubens statt. Aber Paulus betrachtet weder den erstern als einen bloss physischen, noch den letztern als einen bloss moralischen. „*Mit Christus gestorben und auferstanden*“ — (Gal. 2, 19. 20; Rom. 6, 4 sqq.; 2. Cor. 5, 14. 15) dies ist der Kerngedanke des Apostels, wenn es sich um Christus und das Verhältniss zwischen ihm und uns handelt.

---

*) Die empirische Basis dieser Idee ist die Rabbinische Vorstellung vom Messias als dem אָדָם אַחֵר oder הָאָדָם הָאַחֲרוֹן (Nev. Schalom tr. 9, c. 9 — bei Fritzsch. ad Rom. 5, 14: Tom. I, 319). — Die Anschauung des Paulus ist aber um so viel geistiger und concreter, als seine Christus-Idee die jüdische Messias-Idee überragt.

26. Endlich ist anhangsweise noch zu sprechen von der Anschauung des Paulus von der Person Christi im Allgemeinen. Lehrhaft äussert er sich darüber in den vier Hauptbriefen nur zweimal, nämlich Rom. 1, 3. 4 und Gal. 4, 4 und in der letztern Stelle nur in der Intention, zu zeigen, was Gott gethan habe, um uns von der Knechtschaft des Gesetzes zur Freiheit der Kinder Gottes zu führen. Rom. l. c. hingegen wird, obgleich in aller Kürze und eingangsweise, doch ex professo gesagt, was Christus sei. Er ist erstens *ἐκ σπέρματος Δαυίδ*; dies ist überhaupt die älteste Anschauung von dem Ursprung Jesu, von welcher noch die Genealogien zeugen; von der Jungfrau-Geburt weiss Paulus nichts, denn dass das *γενόμενον ἐκ γυναικὸς* (Gal. l. c.) diese nicht meint, sollte man heut zu Tage nicht mehr zu sagen brauchen. — Schwieriger ist *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*. Klar ist, dass Paulus nicht sagen will, Christus sei erst nach seiner Auferstehung Gottes Sohn geworden, was seiner sonstigen Lehre (Rom. 8, 3; Gal. 4, 4 al.) widerspräche, sondern „er sei zum Sohne Gottes verordnet worden" (constitutum esse: Act. 10, 42) nämlich durch den Rath Gottes, der in der Schrift geoffenbart sei. Die Bezeichnung Christi als *υἱὸς θεοῦ* ist bei Paulus nie bloss messianisch, sondern metaphysisch gemeint, cf. Rom. und Gal. l. c. — „Verordnet" ist Christus als Sohn Gottes *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* (= *ἀναστ. ἐκ νεκρ.*) als der Quelle, aus welcher seine Gottessohnschaft als von Gott verordnete offenbar geworden ist. — Der Gegensatz *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης* (= in Bezug auf seine leiblich-menschliche Natur, cf. 9, 5; 8, 3; und in Bezug auf den Geist der Heiligkeit, der in ihm war und die Quelle sowohl seiner Sündlosigkeit als seines Auferstehungslebens war) markirt nicht den Unterschied der zwei Naturen, sondern die zwei Seiten, nach welchen Christi Person zu betrachten ist: als Sprössling Davids — als Sohn Gottes — jenes seine natürliche, dieses seine höhere Bestimmtheit. — Cf. ferner Gal. 4, 4: . . . *γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον*. Das erste bezeichnet das natürliche Menschenloos (cf. Hiob 14, 1), welchem Christus unterworfen wurde, das andere seine ethisch-nationale Bestimmtheit, und beides markirt die Niedrigkeit Christi, zum Behuf der von ihm zu vollbringenden Erlösung. — Aehnlich ist Rom. 8, 3: . . . *πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* . . . Die *σὰρξ ἁμαρτίας* ist die mit der Sünde als Anlage behaftete *σάρξ*, welche Christus hatte gleich andern Menschen (cf. Hebr. 2, 14). Weil aber Paulus nicht sagen konnte, Christus sei mit der Sünde behaftet gewesen, so sagte er: *ἐν ὁμοιώματι σ. ἁμ.* = in Aehnlichkeit des Sündenfleisches, cf. 5, 14; 6, 5; Phil. 2, 7. — Nicht unbeachtet darf bleiben, dass Paulus Christus ausdrücklich dem Vater unterordnet:

1. Cor. 3, 23: ... ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ, und 1. Cor. 11, 3: κεφαλὴ .. γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός. Diese Stellen sind freilich nicht streng lehrhaft, denn 1. Cor. 3, 23 ruht das Gewicht des Gedankens auf dem πάντα ὑμῶν, aber das Beweisende, das in der Gradation der Abhängigkeitsverhältnisse liegt, würde seine Spitze verlieren, wenn das Χριστὸς δὲ θεοῦ nicht des Paulus eigene Meinung wäre. Dasselbe ist zu sagen von 1. Cor. 11, l. c.: da ist freilich das pragmatische Hauptmoment in κεφαλὴ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, aber dasselbe erhält seine Begründung durch das höchste Abhängigkeitsverhältniss κεφαλὴ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός. — Endlich sind aber auch die Stellen zu bemerken, bei denen in die Anschauung des Paulus die Gnosis hineinspielt (s. oben § 13). Die hieher gehörigen Stellen sind 2. Cor. 4, 4 und 2. Cor. 8, 9. — Die erstere Stelle lautet: (ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ), ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Paulus spricht davon, dass sein Evangelium den verblendeten Menschen etwas Verborgenes und Unverstandenes sei, so dass sie nicht anschauen können das Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, „welcher das Ebenbild Gottes ist". Diese Idee findet ihre historische Erklärung in der Alexandrinischen Logoslehre: Philo nennt zwar den κόσμος νοητός, aber auch den Logos selbst das Abbild oder den Abdruck des göttlichen Wesens, z. B. de somn. V, 108 ed. Pf. — Unsere Stelle enthält im Keime schon die ausgebildetere Anschauung von Col. 1, 15 Hebr. 1, 3. — Bedeutender ist die Stelle 2. Cor. 8, 9: γινώσκετε τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Es ist von der Collecte für die armen Judäischen Gemeinden die Rede, welche im vorigen Jahre (v. 10) in Corinth begonnen worden, aber aus verschiedenen Ursachen in's Stocken gerathen war. Paulus nun ermahnt und ermuntert seine Leser zur Betreibung dieser Collecte, indem er ihnen den Segen der Mildthätigkeit an's Herz legt und Christus als höchstes Vorbild derselben vor Augen stellt, und zwar nicht sofern er während seines Erdenlebens sich als Wohlthäter der Menschen erwiesen, sondern sofern er sein Leben in der Präexistenz preisgab für das Leben in irdischer Armuth. Vorausgesetzt ist also sein Leben in der Präexistenz und Herrlichkeit, und gelehrt ist seine Erniedrigung zum Besten der Menschen. Es ist derselbe Gedanke, welcher Phil. 2, 6—8, nur bestimmter und ausgebildeter, sich wiederfindet, aber seine Wurzel in Baruch 3, 38 oder in dem chaldäischen Theologumenon von der בַּאנָשָׁא zu haben scheint. Doch darf nicht ausser Acht

lassen werden, theils dass diese Vorstellungen einem praktisch-
ligiösen Zweck untergeordnet, theils dass sie von Paulus im christ-
hen Sinne umgebildet sind.

2. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben.

Cf. ausser den Darstellungen der Paulinischen Lehre Ritschl, die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 300 sqq.

27. Die Lehre von der δικαιοσύνη (ἐκ)πίστεως konnte dem Paulus
s Consequenz aus der Grundidee vom gekreuzigten und auferstande-
n Christus herfliessen, indem durch diese grosse Heilsthatsache ihm
ar geworden war, dass nicht auf dem Wege gesetzlichen Thuns,
ndern dieser Thatsache gegenüber lediglich durch gläubige Annahme
nd Aneignung derselben die Gerechtigkeit erlangt werde. — Sie
nnte ihm aber auch sich aufdrängen durch eigene Erfahrung von
r Vergeblichkeit des gesetzlichen Strebens und von der Ohnmacht
s Gesetzes: Gal. 2, 15. 16; Rom. 3, 20; 4, 15; 7, 7—24. Aber
ch seine apostolische Erfahrung von dem Eindringen judaistischer
rundsätze in seine heidenchristlichen Gemeinden konnte und musste
n darauf führen (s. Ritschl l. c.). Es ist wohl nicht zu bezweifeln,
ss gerade die antithetische Form seiner Lehre das Ergebniss
eser letztern Erfahrung war; aber die Sache selbst muss schon
rher in seiner Ueberzeugung fest gestanden sein, was sich nicht nur
s der Art seiner Bekehrung erklären lässt, sondern die Voraussetzung
iner Heidenpredigt überhaupt ist. Die Frage ist also zuerst nicht: wie ist
aulus dazu gekommen, die Rechtfertigung aus dem Glauben zu lehren
nd so zu lehren; sondern: wie ist er selbst zu dieser Ueberzeugung
ekommen? Die Wurzel derselben müssen wir gewiss in seiner Be-
ehrung suchen cf. Gal. 1, 15. 16, coll. Act. 9, 4 sqq. Das Erste war
ei ihm demnach, dass Christus in ihm geoffenbart und der Inhalt
ines Glaubens ward. Dies schliesst aber nicht aus, dass er schon
rher, obwohl vielleicht unbewusst, ein Gefühl von der Vergeblich-
eit seines gesetzlichen Strebens und von dem Unrecht seiner aus dem
esetzeseifer herfliessenden Christenverfolgung gehabt hatte, — ein Ge-
ühl, das von dem Moment an zum klaren Bewusstsein erwachte, als
hristus der Inhalt seines Bewusstseins geworden war. War ihm aber
nmal klar geworden, dass es nicht auf das Gesetz, sondern auf den
lauben ankomme, so war damit auch die Zulässigkeit, ja Nothwendig-
eit der Heidenpredigt gegeben; denn man darf nicht vergessen, dass
as jüdische Gesetz nicht nur ein Regulativ für das Individuum, son-
ern vornämlich ein nationales (theokratisches) Gesetz war. Kam nun
ollends der Kampf gegen die Judaisten hinzu (Ep. ad Gal. etc.), so

consolidirte sich im apologetisch-polemischen Interesse seine Ueb zeugung in der Weise, wie sie in seinen Briefen vorliegt.

28. In Einem Punkte war sein vorchristliches und sein chri liches Streben dasselbe, nämlich in dem Trachten nach der *δικαι σύνη*. Das Ziel war bei ihm — war bei den Juden und paulinisch Christen — dasselbe, nur der Weg war verschieden (cf. Rom. 30—32; 11, 7). Was versteht Paulus unter der *δικαιοσύνη*? Währe bei Matthäus *δικαιοσύνη* (= צֶדֶק Jes. 51, 1. 7 al. — צְדָקָה Deut. 25 al.) die gottgemässe Rechtbeschaffenheit des Menschen bezeic net: 5, 6; 10; 5, 20; 6, 33, so ist sie bei Paulus 1) das Rechtse Gottes, diejenige Beschaffenheit Gottes, vermöge welcher er seine Wesen gemäss handelt, insonderheit als Richter der Welt: Rom. 5, 6, cf. 25. 26. (ebenso צֶדֶק Ps. 89, 15; 96, 13; 98, 9); ferner *δικαιοσύ θεοῦ* (Gen. auct.) .... *δικ. θεοῦ ἀποκαλύπτεται* oder ... *πεφανέρωτα* R. 1, 17; R. 3, 21 und *ἔνδειξις τῆς δικαιοσ. αὐτοῦ* 3, 25. 26 (cf. P 50, 6; 71, 19; 98, 2) — und zwar *α*) allgemein, d. h. sowohl richten als rettend: R. 3, 5 sq. (cf. Ps. 96 l. c., 98 l. c. al.), vorzüglich ab *β*) heilbringend: Rom. 1, 17 (cf. v. 18 d. Gegens. *ὀργή*); 3, 21. 2 10, 3 (cf. Ps. 5, 9; 65, 6; 103, 17 al.). — 2) Das Rechtsein d Menschen, d. h. gemäss dem Willen und Urtheil Gottes — nämlic *α*) allgemein, im Gegensatz gegen *ἁμαρτία* Rom. 5, 17. 21; 6, 1 16. 18; hauptsächlich aber *β*) speciell und antithetisch — *ἡ ἐκ νόμ δικ.* Gal. 2, 21; 3, 21; Rom. 9, 31; 10, 5 auch *ἰδία δικαιοσ.* i Gegensatz gegen *θεοῦ δικαιοσ.*: Rom. 10, 3. — *δικαιοσύνη* (*ἐ πίστεως*, der Hauptbegriff des Paulus: Rom. 4, 11. 13; 9, 30; 10, = *δικαιοσ. θεοῦ* die von Gott kommende (zuerkannte) Rechtbeschaffe heit: cf. oben ad 1 und Rom. 4, 3. 6. 9 al. — Das Verbum *δικαιο* — ein ebenfalls aus dem Alten Testament stammender Begriff - heisst nach der Etymologie des Wortes „gerecht machen", cf. *δουλό τυφλόω* al. = *δοῦλον* (*τυφλὸν*) *ποιεῖν*; aber cf. *λογίζεσθαι εἰς δικαι σύνην* (Grundstelle Gen. 15, 6: וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה) Gal. 3, 6; Rom. 3. 5. 6. 9. 11. 22. (s. הִצְדִּיק Deut. 25, 1; 2. Sam. 15, 4; Jes. 5, 2 LXX *δικαιοῦν* = absolvere, justum pronuntiare). Da nun Paul seine religiösen Begriffe aus dem Alten Testament und insbesonde aus der LXX schöpft, so ist bei ihm der f o r e n s i s c h e Begriff v *δικαιοῦν* um so mehr gesichert, als er von der juristischen Auffassun des Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott ausgeht. Dab ist es aber selbstverständlich, dass das Gerecht s p r e c h e n Gottes ei wirksames, d. h. ein Gerecht m a c h e n ist: Rom. 1, 17; 3, 24. 26.

ℵ) Negative Seite der paulinischen Rechtfertigungslehre.

(Οὐ δικαιοῦται ἐξ ἔργων νόμου ὁ ἄνθρωπος).

29. Das Wort νόμος wird von Paulus in verschiedenem Sinne gebraucht, 1) einmal synekdochisch für das Alte Testament überhaupt: Rom. 3, 19, cf. 10—18 (wo Psalmstellen und prophetische Stellen angeführt sind) und 3, 31, cf. 4, 6 sqq. (wo Ps. 32, 1 sq. citirt ist), 1. Cor. 14, 21 (Cit. v. Jes. 28, 11 sq.); dann aber 2) näher vom Pentateuch (der Thorah): Gal. 4, 21 sqq. und Rom. 3, 31, cf. 4, 1—3; ferner 3) und dies ist der für die Paulinische Lehre wichtigste Begriff — vom Mosaischen Gesetz als gebietendem und verbietendem, und zwar ohne Unterscheidung des Ceremonial- und des Sittengesetzes: Gal. 2, 16; 19; 21; 3, 15—24; 4, 4. 5. 21; 5, 3; Rom. 3, 20. 28; 4, 13; 5, 20; 6, 14. 15; 7, 7 sqq.; 8, 3; 9, 31; 10, 4, 5 (Eph. 2, 15; Phil. 3, 6. 9). — Obschon Paulus zwischen Sittengeboten und Ceremonialgeboten eben so wenig unterscheidet als der Pentateuch selbst, so fällt ihm doch, wenn es sich um den Inhalt des Gesetzes handelt, das Gewicht auf die sittliche Seite, so wenn er von den Heiden sagt, dass sie den νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις haben: Rom. 2, 15; wenn er R. 7, 7 von dem Gesetz das eine οὐκ ἐπιθυμήσεις hervorhebt: R. 7, 7; wenn er den νόμος πνευματικὸς nennt: R. 7, 14 und von dem νόμος τοῦ νοὸς spricht: 7, 22. 23; und vollends wenn er — übereinstimmend mit Jesus — das ganze Gesetz in der Liebe erfüllt erklärt: R. 13, 8—10; Gal. 5, 14. — Endlich 4) ist dem Paulus νόμος bisweilen so viel als Lebensordnung, Lebensbestimmtheit, bald im schlimmen Sinne: Rom. 7, 23. 25; 8, 2 (νόμος τῆς ἁμαρτίας oder ν. ἐν τοῖς μέλεσιν μου: ibid); — bald im guten (christlichen) Sinne: νόμος πίστεως Rom. 3, 17; νόμος τοῦ πνεῦματος 8, 2. — Aber der wesentlichste Begriff des νόμος ist der unter 3) erwähnte, antithetische. Mit diesem hängt nun der specifisch-paulinische Begriff von ἔργα νόμου zusammen: Gal. 2, 16; 3, 2. 5. 10; Rom. 3, 20; 28; 9, 32. Paulus versteht darunter solche Werke, welche vom Gesetz, dieser äussern zwangsmässigen Auctorität, gefordert und welche gethan werden in der Intention, damit das Wohlgefallen Gottes zu verdienen und vor Gott als ein δίκαιος zu erscheinen, mit andern Worten solche Werke, welche aus einer juristischen Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott entspringen.

30. Wenn Paulus sagt, er habe sein Evangelium nicht von Menschen empfangen, sondern durch Offenbarung Jesu Christi (Gal. 1, 12 sqq.), so meint er sein specifisches Evangelium, das von den Judaisten bekämpft wurde seiner antinomistischen Tendenz wegen;

und wenn er dieses sein Evangelium „durch Offenbarung Jesu Christi“ empfangen hat (Ἰησοῦ Χριστοῦ Genit. subj.), so ist dasselbe das Product jener grossen Lebenserfahrung, die wir schon kennen und welche der Wendepunkt seines Lebens geworden ist. — Seine — und der Christen — Erfahrung spricht er ferner in Antiochia dem Petrus gegenüber aus: Gal. 2, 15. 16: „Wir von Natur Juden und nicht Sünder aus der Zahl der Heiden, jedoch überzeugt, dass ein Mensch nicht gerechtfertigt wird durch Gesetzeswerke, es sei denn (ἐὰν μὴ) durch Glauben an Christum Jesum, — auch wir sind an Christum Jesum gläubig geworden (ἐπιστεύσαμεν wie Rom. 13, 11), damit wir gerechtfertigt würden durch den Glauben an Christum und nicht durch Gesetzeswerke, denn durch Gesetzeswerke wird nicht gerechtfertigt werden irgend ein Fleisch“ — d. h. obschon Juden und also Gesetzes-Gerechte, sind wir dennoch an Jesum Christum gläubig geworden und haben thatsächlich bewiesen, dass man nicht durch Gesetzeswerke gerechtfertigt wird. Was war aber das Motiv unsers Gläubigwerdens an Christus? eben die Erfahrungsüberzeugung, dass durch Gesetzeswerke Niemand gerechtfertigt wird, und diese Erfahrungsüberzeugung bestätigt er durch Anspielung auf Ps. 143, 2 (LXX μὴ εἰσέλθῃς εἰς κρίσιν μετὰ τοῦ δούλου σου, ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνωπιόν σου πᾶς ζῶν) — willkürlich, sofern Paulus einschaltet ἐξ ἔργων νόμου — aber der Idee nach richtig, sofern beiden Stellen der Gedanke zum Grunde liegt: nach der Strenge des Rechtes beurtheilt, werde jeder Mensch als οὐ δίκαιος erfunden werden. — Diese Erfahrungsüberzeugung von der Unwirksamkeit der ἔργα νόμου spricht der Apostel im Römerbrief mehrfach aus, so wenn er c. 3, 20 diesen seinen aus Ps. 143 geschöpften Satz durch die Worte begründet: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, wobei der Grund jener Unwirksamkeit nicht sowohl in den ἔργοις als vielmehr im νόμος selbst gefunden wird; oder wenn er 4, 15 sagt: ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν καταργάζεται, d. h. göttlichen Zorn über die παράβασις, welche überall ist, wo νόμος ist. — Die Hauptstelle aber, in welcher die Erfahrung ausgesprochen wird von dem Gesetz, als welches, statt uns zu rechtfertigen, nur unsern Zwiespalt und unser Sündenelend zum Bewusstsein bringt, ist Rom. 7, 7—24, in welcher Paulus κατὰ μετασχηματισμὸν im Namen der Menschheit spricht (Coll. 8, 2; Gal. 2, 19. 20, wo er in gleicher Weise als Repräsentant der Erlösten spricht). — Der Streit der Exegeten, ob in dieser Stelle der Stand des Bekehrten oder des Unbekehrten geschildert werde, ist im letztern Sinn zu entscheiden; 1) sind die Gründe für die erstere Meinung nicht beweisend; denn α) dass der Unbekehrte nicht sagen könne συνήδομαι τῷ νόμῳ (v. 16. 22), ist ein dogmatischer, kein exegetischer Grund; β) dass die Parallelstelle Gal. 5, 17 dies-

Erklärung bestätige, ist nur ein Schein, denn in unserer Stelle wird vom Gegensatz zwischen der σαρξ und dem νοῦς, Gal. l. c. aber vom Gegensatz zwischen der σάρξ und dem πνεῦμα gesprochen; nun sind aber nach Paulus νοῦς und πνεῦμα nicht identisch, letzteres vielmehr das Characteristicum der Christen, cf. Gal. 3, 2. γ) In v. 7—12 werde allerdings ein vergangener, aber v. 13 sqq. ein gegenwärtiger Zustand geschildert — dort Aoristi, hier theils Perfecta, theils Präsentia. Aber diese Veränderung erklärt sich einfach aus dem Uebergang von der Erzählung zur Schilderung. Zudem findet sich v. 13 sqq. keine Anzeige, dass nun ein anderer Zustand beschrieben werde (οὖν v. 13). — Dagegen sprechen für unsere Erklärung folgende Gründe: α) Niemand kann bezweifeln, dass in unserer Stelle der Stand unter dem Gesetze, und dagegen c. 8, 1 sqq. der Stand unter der Gnade geschildert werde; nun aber ist — der constanten Lehre des Paulus zufolge — der Stand unter dem Gesetze der unbekehrte Zustand: cf. Rom. 6, 14; Gal. 2, 19. 20; 3, 25; 4, 4—7. — β) Wenn von gegnerischer Seite gefragt wird, ob ein Unbekehrter sprechen könne wie v. 16 und 22, so ist die Gegenfrage zu stellen, ob ein Bekehrter so sprechen könne, wie v. 14. 18. 23 und 24. Endlich γ) ist der Uebergang von einem Zustand zum andern 7, 25 und 8, 1 auf's klarste angezeigt. — Es ist aber noch Streit unter den Exegeten über die Intention dieses Abschnittes, denn während die Einen in demselben den psychologischen Beweis sehen, dass das Gesetz nur das Bewusstsein der Sünde und den innern Zwiespalt wecke, so wollen Andere darin eine Apologie des Gesetzes sehen, wegen v. 7, 12. 14. 16. Es wird allerdings betont, dass das Gesetz, obschon die Sünde zum Vorschein und Bewusstsein bringend, an sich gut sei; aber dieses ist nicht der Zweckgedanke, sondern nur der Mittelgedanke zu dem Zweck, nachzuweisen, wie das an sich Gute diese unglückselige Folge haben könne, deren Darstellung das Ziel dieses Abschnittes ist. — Der Grund dieser Erscheinung ist die Sünde als das dem „guten und geistlichen“ Gesetz Widerstreitende, der σάρξ Angehörige. Schwierig ist das Verhältniss der sündlichen σάρξ zum Ich, denn einerseits heisst es „... ἐγὼ .. σάρκινός εἰμι (v. 14), andererseits „... οὐκ ἔτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ (sc. ὃ οὐ θέλω), ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία (v. 17 und 20), und „συνήδομαι τῷ νόμῳ ... κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου...“ — Auf der einen Seite erscheint also das Ich mit der Sünde identisch (v. 14. 18), auf der andern aber wird es von der Sünde bestimmt unterschieden. Dies erklärt sich aus der Zwiefältigkeit des menschlichen Wesens, indem dasselbe theils σάρξ, theils νοῦς (ἔσω ἄνθρωπος) ist (14. 18, cf. 20. 22. 23). Wie kann aber der ἐγώ das eine Mal als

der *σάρξ*, das andere Mal als dem *νοῦς* (resp. dem *νόμος*) verwandt bezeichnet werden? Der *ἐγώ* ist nämlich mit beiden verwandt, so dass er im Verhältniss zum gebietenden Gesetz *σάρκινος* ist, in welchem nicht Gutes wohnt (v. 18), aber im Verhältniss zum Inhalt des Gesetzes diesem beistimmen muss, mit andern Worten: in abstracto stimmt er dem Gesetze bei, aber in concreto thut er nicht, was er als wahr und gut anerkennen muss (14. 15; 23), ist sich vielmehr des Widerstreites der *σάρξ* gegen dasselbe bewusst (21—23). — Doch nicht nur der *ἐγώ*, sondern auch der *νόμος* ist doppelseitig, denn er hat theils eine äusserlich gebietende Form, vermöge welcher er die Sünde, d. h. den sinnlichen Eigenwillen weckt, theils einen ewig wahren Inhalt, welcher sich in dem *νοῦς* reflectirt (16. 22) und von diesem als wahr und gut anerkannt wird. Aber nur um so schmerzlicher ist der Zwiespalt zwischen dem *νόμος* und dem fleischlichen *ἐγώ*, zwischen dem *νοῦς* und der *σάρξ*, und das Resultat ist das in v. 24 ausgesprochene: *Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται* . . . .

31. Erfahrungen, wie sie Paulus namentlich Gal. 2, l. c. und Rom. 7, l. c. niedergelegt, sind für sich selbst schon Beweise und werden von Paulus als solche in Anwendung gebracht, ohne Zweifel in der Voraussetzung, dass wenigstens ein Theil der Leser analoge Erfahrungen gemacht haben werde. Allein solche Erfahrungsbeweise erreichen gegnerischen Stimmungen gegenüber selten ihren Zweck, da sie doch stets subjective Beweise sind. Paulus ist sich dessen auch wohl bewusst und stellt sich daher öfter auf einen Standpunkt, der auch von den Gegnern anerkannt werden muss: dieser Standpunkt ist vor allem die heilige Schrift. Schriftstellen für des Apostels negativen Satz lassen sich zwar direct keine anführen ausser der schon oben angeführten Stelle Ps. 143, 2, welche er freilich nur dadurch seinem Zweck dienstbar machen kann, dass er das Hauptmoment *ἐξ ἔργων νόμου* aus dem Eigenen hinzusetzt. Dass dieser Zusatz nicht im Sinne des Psalms, eines Klagpsalms gegen Feinde, liegt, muss sich jedem Leser desselben aufdrängen; nur das allgemeine Bewusstsein, vor dem strengen Rechte Gottes nicht bestehen zu können, ist in jenem Verse ausgesprochen. — Aus der classischen Hauptstelle Gen. 15, 6: „Und Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet“ (*ἐλογίσθη* — so die LXX. Hebr.: „Und Er rechnete es ihm als Gerechtigkeit an“) folgert Paulus Gal. 3, 6 sqq. nicht nur das Positive, dass die Heiden des Abrahamischen Heiles theilhaftig werden sollen, sondern (v. 10—12) auch das Negative, dass die, welche nicht, wie Abraham, glauben, sondern unter dem Gesetze stehen, unter dem Fluche seien; — warum? weil das Gesetz jedem Fluch droht, „welcher nicht verbleibt in allem das geschrieben ist im Buche

Gesetzes, es zu thun" (Deut. 27, 26). Die Voraussetzung des
teronomikers ist, dass man diese Gebote erfüllen könne, während
lus im Gegentheil voraussetzt, dass man es nicht könne und daher
angedrohten Fluche verfallen sei. — Auch aus einer andern,
iv lautenden Schriftstelle (Hab. 2, 4: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως
ται*) zieht Paulus ib. 3, 11. 12 den negativen Schluss, dass das
tz nicht aus dem Glauben herstamme, nichts mit dem Glauben
hun habe, weil es bei dem Gesetz nicht auf's Glauben, sondern
Thun ankomme, wie das Gesetz sagt: „Wer solches gethan,
dadurch leben" (Levit. 18, 5), wobei des Paulus Voraussetzung
erum die ist, dass dieses Thun ausser dem Bereiche der mensch-
n Möglichkeit sei. — Aehnlich ist die Beweisstelle Rom. 10, 5,
als Charakter der δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου angegeben wird
ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς, d. h. die ζωὴ ist be-
t durch das Thun des im Gesetze Vorgeschriebenen, Bedingung,
he aber nicht erfüllt wird.

32. Bedeutender als diese aus dem Zusammenhang gerissenen
eisstellen ist der Beweis aus der göttlichen Heilsökonomie:
3, 15—24 und 4, 1—7. — In der erstern Stelle geht Paulus von
n aus dem Rechtsleben geschöpften Analogie-Beweis aus, davon
ich, dass eine Willensverordnung (διαθήκη) unverbrüchlich und
ränderlich bleibe (keinen Zusatz erhalte: οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ
ιατάσσεται). So verhalte es sich auch mit der Willensverordnung
heissung) Gottes, welche dem Abraham und seinem Saamen gegeben
len: Gen. 13, 15; 17, 8; 22, 18. — Freilich bezieht er auf ganz
egetische Weise das Collectivum auf das Individuum Christus
6); aber das Wesentliche ist, dass die Abrahamische Verheissung
die διαθήκη) durch das 430 Jahre später gegebene Gesetz nicht
girt wurde. Man könnte nun einwenden, ob denn zwischen jener
ieissung und diesem Gesetz nicht Uebereinstimmung sein könne;
Paulus begegnet diesem Einwurf v. 18, indem er zeigt, dass
chen Verheissung — als der freien und unbedingten Zusage
es — und dem Gesetz, welches das Erbe an eine Bedingung
ft, ein Gegensatz stattfinde (εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία,
τι ἐξ ἐπαγγελίας ... cf. Rom. 11, 6: εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ
ν ...). — Nach diesem Gesagten könnte es nun scheinen, als ob
er Heilsgeschichte für das Gesetz keine Stelle wäre. Daher lässt
Paulus von V. 19 an seine Haupterörterung folgen, in welcher
achweist, welche Bedeutung und Stellung dem Gesetz in
Heilsökonomie zukomme. *Τί οὖν ὁ νόμος* — „Was ist nun dem-

*) Cf. über diese Stelle unten § 35.

nach die Bedeutung des Gesetzes?" *Τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη* ... Als einen Zusatz zur ursprünglichen Heilsstiftung bezeichnet es Paulus (cf. Rom. 5, 20). Ob *τῶν παραβάσεων χάριν* heisse „zu Gunsten" der Uebertretungen, die da kommen sollten", wie Rom. l. c. oder: „wegen der Uebertretungen, die gekommen waren" — entscheidet sich aus dem Zusammenhang und aus der Analogie der Paulinischen Anschauung*). Der letztern Erklärung ist das folgende *ἄχρις οὗ ἔλθῃ* ... wenigstens nicht günstig, denn der Gedanke des Paulus schaut vorwärts, nicht rückwärts; und die Analogie ist dagegen: zwar sagt Paulus Rom. 5, 14: die Sünde habe geherrscht von Adam bis Mose auch über die, welche nicht — wie Adam — ein positives Verbot übertreten haben — aber ibid. v. 20 sagt er ausdrücklich: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* ... und Rom. 4, 15: *οὗ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις.* Also heisst *τῶν παραβ. χάριν*... „zu Gunsten der Uebertretungen" — (so schon Luther und Calvin). Zugleich weist Paulus auf den terminus ad quem des Gesetzes hin, nämlich das Kommen des *σπέρμα* (v. 16). Das Gesetz ist also ein temporäres Institut, d. h. ein Zusatz zur ursprünglichen *διαθήκη*, andererseits zum A u f h ö r e n bestimmt, wenn die Erfüllung der Verheissung kommt. Die streitigen Worte *διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου* können also unmöglich zur Verherrlichung des Gesetzes beigefügt sein — was ganz gegen die Intention der Rede wäre — sondern sie müssen die Inferiorität des Gesetzes andeuten, welche in der doppelten Vermittlung besteht: 1) in der Vermittlung durch Engel (cf. Hebr. 2, 2; Act. 7, 53, cf. Deut. 33, 2 LXX) und 2) durch (*ἐν χειρὶ* = בְּיַד) den *μεσίτης* Moses (cf. auch Philo de vit. M. II, p. 678; eine Anschauung, die sich gründet auf Deut. 5, 5). — Was nun den sehr streitigen v. 20 anbetrifft, so ist unbestreitbar, dass derselbe keinen Fortschritt markirt, sondern einen parenthetischen Gedanken ausspricht, denn v. 21 schliesst sich nicht an v. 20, sondern an v. 19 an. Worin besteht aber dieser parenthetische Gedanke? Er soll das Wort *μεσίτης* erläutern, einen Begriff, der in der Beweisführung des Paulus nur eine untergeordnete Stellung hat. *Μεσίτης*, welches Wort in v. 19 die P e r s o n Moses bezeichnet, bedeutet in v. 20 den B e g r i f f. Der Begriff *μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν*, setzt nicht Eine, sondern zwei Personen (Parteien) voraus, also ein Verhältniss der Gegenseitigkeit, wie das bei dem Gesetz der Fall ist. Das zweite Hemistich sollte nun als

*) Der Sprachgebrauch des zur simpeln Präposition gewordenen *χάριν* c. Genit. kann hier nichts entscheiden, denn cf. 1. Tim. 5, 14; Tit. 1, 11; 1. Macc. 9, 10 „zu Gunsten" — aber Luc. 7, 47; 1. Joh. 3, 12 etc.: „qua de causa".

Gegensatz das Prädicat enthalten ἑνός ἐστι, aber Paulus konnte nicht sagen: ὁ θεὸς ἑνός ἐστιν; er musste sagen . . . εἷς ἐστίν, obgleich dies dem ersten Versglied nicht entspricht. Immerhin aber will Paulus dem μεσίτης, welcher zwischen Gott und den Menschen inne steht (Deut l. c.), Gott entgegensetzen, d. h: dem Gesetz, welches durch einen Vermittler gegeben worden, die Verheissung, welche ohne Vermittlung von dem Einen Gott gegeben worden. — Mit v. 21 sqq. setzt Paulus seine durch διαταγεὶς . . . . εἷς ἐστίν unterbrochene Beweisführung fort: V. 19 hatte er gefragt Τί οὖν ὁ νόμος; und v. 21 knüpft er daran die bestimmtere Frage Ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ; eine Frage, welche allerdings durch v. 18 und 19[a] nahe gelegt wurde. Aber diese Frage wird mit Nachdruck verneint, denn nicht in absoluter Weise wird dem Gesetze die rechtfertigende Kraft abgesprochen, sondern nur weil es nicht „lebendig machen", d. h. Lust und Liebe erwecken kann (εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη). Allein ein solches Gesetz existirt nicht, und folglich auch keine δικαιοσύνη ἐκ νόμου; vielmehr (ἀλλὰ) hat der in der Schrift enthaltene Rathschluss Gottes Alles (τὰ πάντα die ganze Menschheit = τοὺς πάντας Rom. 11, 32) unter die Sünde wie unter Verschluss gebracht (συνέκλεισεν ὑπὸ . . .), was eben durch das Gesetz geschah (v. 19[a]) — zu dem Zwecke, dass das verheissene Heil (ἐπαγγελία wie Hebr. 10, 36; 11, 39) durch den Glauben an Jesum Christum gegeben würde den Glaubenden. D. h. das verheissene Heil sollte den Glaubenden zu Theil werden; damit es ihnen zu Theil würde (als Gnadensache Rom. 5, 20), musste die Sünde als Knechtschaft herrschen, und zu diesem Behuf musste das Gesetz eintreten. — Was es aber mit dem συνέκλεισεν für eine Bewandniss habe, erklärt Paulus in den bedeutsamen Worten v. 23—25. Ehe der Glaube (d. h. die glaubensvolle Richtung auf Christus*) in die Welt eingetreten war, wurden wir (Juden) unter dem Gesetze verwahrt (ἐφρουρούμεθα — φρουρεῖν anders Phil. 4, 7), eingeschlossen auf den Glauben, der geoffenbart werden sollte. Das Gesetz war also gleichsam die custodia militaris, unter welcher wir standen, dass wir ihm — und somit auch der πίστις — nicht entfliehen könnten (cf. 1. Petri 1, 5), für welche (πίστις) wir bestimmt waren (εἰς . . .). So ist denn das Gesetz unser Zuchtmeister (παιδαγωγὸς)**) gewesen auf Christum, damit (Epexeg. v. εἰς . . .)

---

*) Πίστις ist hier weder doctrina christiana oder Christenthum, noch bloss die subjective Gesinnung, welche man Glauben nennt, sondern die Beziehung des Gemüthes auf Christus, dessen Gekommensein also vorausgesetzt wird.

**) Παιδαγωγὸς ist nicht „Erzieher" im modernen Sinne, s. u. a. Wieseler ad Gal. 3, 24

wir durch den Glauben gerechtfertigt würden. Der Zuchtmeister war das nothwendige Antecedens Christi, das Eingeschlossen- und Bewachtwerden das Antecedens des Glaubens. Nachdem aber die *πίστις* (als inneres, freies Verhältniss zu Christus und Gott) in die Welt eingetreten ist, so sind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister. — Dass zwei Perioden in der Heilsgeschichte zu unterscheiden sind, eine Periode der Unmündigkeit und Abhängigkeit, und eine Periode der Mündigkeit und Freiheit, führt Paulus auch c. 4, 1—7 aus. Von der Höhe des christlichen Standpunktes als des Standpunktes der Gotteskindschaft schaut er auf das verflossene Stadium zurück und stellt es unter den Gesichtspunkt der natürlichen und bürgerlichen Unmündigkeit, während deren man unter der Aufsicht von Verwaltern sich befinde, während man potentiâ der Herr des ganzen Vermögens sei. Unsere Bestimmung ist also die *υἱοθεσία* und *κληρονομία;* der Zustand unter dem Gesetz ist ein temporärer, aber doch nothwendiger und in der Natur der Dinge gegründeter Zustand, welchem eben so wenig durch willkürliche Selbstemancipation ein Ende zu machen ist, als dem Zustand der bürgerlichen Minorennität, sondern sie dauert *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός*. Darunter ist nicht die bürgerliche Mündigkeitserklärung zu verstehen, welche auch damals nicht von der Willkür des Vaters abhing, sondern durch das Gesetz bestimmt war, sondern der vom Vater bestimmte Termin der Emancipation von den *ἐπιτρόποις* und *οἰκονόμοις*. Das tertium comparat. liegt aber einfach darin, dass die Befreiung vom Gesetzesstand erst im *πλήρωμα τοῦ χρόνου* stattfindet und ein Werk Gottes ist. — Hat hier Paulus zwei religiöse Perioden unterschieden, so lässt er Rom. 7, 9 dem Zustand unter dem Gesetz eine Periode der gesetzlosen, kindlichen Unbefangenheit vorangehen, von welcher gesagt wird: *χωρὶς νόμου ἡ ἁμαρτία νεκρά* — d. h. bewusst- und machtlos, weil hier das nitimur in vetitum noch nicht Platz hat; er setzt somit drei Entwickelungsstadien, von denen freilich die zwei letztern die wichtigsten sind. Doch dieses gehört schon in eine Erörterung, welche nicht vom göttlichen Rathschluss, sondern von der Sünde ihren Ausgang nimmt.

33. Die gründlichste Vorbereitung und Begründung seines Satzes, dass der Mensch durch Werke des Gesetzes nicht gerechtfertigt werde, giebt der Apostel Rom. 1, 18—3, 20. Hier argumentirt er von der allgemeinen Thatsache der Sünde aus. — Streng genommen hätte Paulus sich für seinen Zweck auf die Nachweisung beschränken können, dass die Juden, obgleich sie das Gesetz haben und *ἔργα νόμου* thun, dennoch Sünder seien wie Andere. Aber theils hat er am Schluss seines Einganges als die Summe seines Evangeliums, welches für Juden und Heiden bestimmt sei, die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*

angegeben (v. 17) und weist nun, zur Verhandlung selbst übergehend, nach, wie im Gegensatz gegen die *δικαιοσύνη θεοῦ*, die im Evangelium geoffenbart werde, die *ὀργὴ θεοῦ* sich manifestire über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen und diese sei am grellsten in der Heidenwelt. Theils hat Paulus allerdings die Absicht, nachzuweisen, dass die Juden ungeachtet des Gesetzes, dessen sie sich rühmen, Sünder seien vor Gott, und um dieser für Juden und Judenchristen höchst verletzenden Wahrheit das Beleidigende zu benehmen, schildert er zuerst die Sünde der Heiden, und zwar in ihrer abschreckendsten Gestalt. Es ist der die Juden und Christen mit Abscheu erfüllende Götzendienst, den Paulus nicht nur nach seiner Erscheinung, sondern nach seiner Quelle darstellt, als Unterdrückung des Gottesbewusstseins, (welches doch durch die Schöpfung Allen nahe gelegt sei,) durch Vergötterung des Kreatürlichen und Sinnlichen (v. 18—23). Dann aber sind es die damals in der Heidenwelt grassirenden unnatürlichen Wollustsünden, welche Paulus nicht nur als natürliche Folge der in Sinnlichkeit verkehrten Religion, sondern geradezu als göttliche Strafe für diese darstellt (v. 24—28), — eine Schilderung, welche Paulus mit einer Aufzählung aller möglichen Sünden und Laster schliesst (29—32)*). — Jetzt erst kann der Apostel, ohne das jüdische Gefühl allzu sehr zurückzustossen, zu der Sünde der Juden übergehen und diesen das Gewissen schärfen, um sie zur Ueberzeugung zu bringen, dass auch sie dem göttlichen Zorne verfallen seien ungeachtet des Gesetzes, dessen sie sich rühmen. Die Sünde der Juden ist wesentlich Selbstgerechtigkeit, welche sich äussert im Richten Anderer und im Mangel an Selbsterkenntniss (2, 1—3; coll. Matth. 7, 1—5). Paulus verweist den, der sich in dieser Weise über sich selber täuscht, auf das Gericht Gottes (die *ἀποκάλυψις τῆς δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ* v. 6), welcher einem jeglichen sein Loos zutheilen wird nach seinen Werken, Juden wie Hellenen. Und zwar, wenn dem Juden ein Vorrang zukomme, so werde er ihm zukommen im Bösen wie im Guten (9. 10). Ueberhaupt verlassen sich die Juden mit Unrecht auf ihre Kenntniss des Gesetzes, denn nicht auf das Wissen, sondern auf das Thun des Gesetzes komme es an (v. 12. 13; cf. Matth. 7, 24—27; Jac. 1, 22—24); und wenn Heiden, welche kein positives Gesetz haben, dennoch thun, was das Gesetz fordert, so beweisen sie damit, dass das vom Gesetz geforderte Thun in ihren Herzen geschrieben sei (*τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις*), d. h.

*) Aehnliche Schilderungen des sittlichen Zustandes ihrer Zeit bei Profanschriftstellern, wie Juvenal. sat. VI, 292—300; Ovid. metam. I, 144 sqq.; Seneca de ira II, 8 al.

dass sie ein sittliches Bewusstsein haben, wovon ihr Gewissen und die sich einander anklagenden und vertheidigenden Gedanken Zeugniss geben — ein inneres Forum, welches auf das göttliche Endgericht hinweist (14—16). — Um so verantwortlicher ist der Jude, der sich auf das Gesetz verlässt und sich seines besondern Verhältnisses zu Gott rühmt und doch sittlich nicht besser ist als die, deren Lehrer er sein will (17—24). Daher ist die Beschnittenheit nur dann ein Vorzug, wenn man das Gesetz erfüllt, während die Erfüllung des Gesetzes den Nachtheil der Unbeschnittenheit aufhebt (25—29). Zwar sei das Bundeszeichen der Beschneidung an sich von grossem Nutzen, weil es mit den Offenbarungen Gottes verbunden sei; und dieser Vorzug werde durch den theilweisen Unglauben der Juden nicht aufgehoben, weil die menschliche *ἀπιστία* die göttliche *πίστις*, welche sich in seinen Offenbarungen und Verheissungen kund gethan, nicht aufheben könne, im Gegentheil die göttliche *δικαιοσύνη* in ihrem Licht erscheinen lasse. Nach dieser Digression, welche mit der Abweisung einer absurden Consequenz schliesst (v. 6—8), kehrt der Apostel zu seinem Hauptgedanken zurück: *Τί οὖν; προεχόμεθα;* — eine falsche Folgerung aus v. 1 sqq. — welche entschieden abgewiesen und welcher der Satz — das Resultat des bisher Gesagten, — entgegengehalten wird „*Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι*". Dieser Satz wird nun durch eine Reihe von Schriftstellen erhärtet, welche — obschon an ihrem Orte fast ausnahmslos auf die Feinde der Theokratie gehend — v. 19 auf die Juden bezogen werden, und so kommt Paulus v. 20 zu seinem negativen Hauptergebniss: „... *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ*" (= Gal. 2, 16; cf. Ps. 143, 2). Und nachdem Paulus bereits v. 21 und 22 von der neuen Heilsordnung gesprochen, so kommt er v. 23, als auf den negativen Grund der Offenbarung der *δικαιοσύνη θεοῦ δια πίστεως*, auf dasselbe Resultat wie v. 9: *οὐκ ἔστιν διαστολὴ* (nämlich zwischen Juden und Heiden) *πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* ... d. h. „Alle haben gesündigt (das Sündigen als historisches Factum) und ermangeln der Ehre, die von Gott kommt (*θεοῦ* Genit. auctoris, cf. 2, 29; Joh. 5, 44), weil diese nur denen zu Theil wird, welche das Gesetz gehalten haben.

34. Hauptsächlich von zwei Seiten her kommt also Paulus auf seinen Satz: 1) vom göttlichen Rathschluss aus, welcher schon in dem Beispiel Abraham's bewiesen hat, dass er die Menschen nicht durch das Gesetz, welches damals noch gar nicht vorhanden war (Rom. 4, 10), sondern durch den Glauben rechtfertigen wolle, weshalb das Gesetz nur als ein temporäres Institut zu betrachten sei; 2) von dem Verhältniss des Gesetzes zur Sünde aus. — 1). Was den ersten Punkt

betrifft, so beruht derselbe auf dem paulinischen Axiom, dass Gesetz und Gnade, Gesetzeswerk und Glaube, Gegensätze seien: Gal. 3, 18; Rom. 11, 6. Dieses Axiom kam ihm theils aus persönlicher Erfahrung (Gal. 1, 13 sqq.; 2, 16) theils aus seiner Amtserfahrung, d. h. aus seinem Kampfe gegen den Judaismus (cf. vorzüglich Gal. 2). Während die Judenapostel unvermerkt und gegensatzlos vom Judenthum in's Christenthum übergetreten waren, so dass die Worte des Meisters Matth. 5, 17 sqq.; Luc. 10, 26—28; Marc. 10, 19 sich in ihnen verwirklichten, so ward Paulus durch einen förmlichen Bruch mit seinem bisherigen Leben und Bewusstsein zum Christen und Apostel; und während die Wirksamkeit der Urapostel sich grösstentheils auf die Judenwelt beschränkte, so war Paulus fast ausschliesslich in der Heidenwelt thätig (Gal. 2, 7—10), wo ihm der Gegensatz zwischen Heidenchristenthum und Judenchristenthum, zwischen Glauben und Gesetzeswerke, stets zum Bewusstsein kommen musste. — 2) Was den andern Punkt betrifft, so bestimmte sich ihm das Verhältniss des Gesetzes zur Sünde wesentlich dahin, dass das Gesetz die Sünde nicht nur zum Bewusstsein bringe (*διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* Rom. 3, 20), sondern sogar wecke und fördere (Rom. 4, 15: *οὗ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις*; 7, 8: *χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά*, — cf. 8, 11: *ἡ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς* . . . und 5, 20: *ὁ νόμος παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ ἡ ἁμαρτία* . . .). Diese aus der Tiefe geschöpfte Wahrheit ist jedoch eine einseitige Wahrheit, denn dass das Gesetz nicht immer und überall die Sünde wecke und befördere, sondern bei weichern und harmonischern Gemüthern das äusserliche Gesetz allmählich ein innerliches werde vermöge des *συνήδομαι τῷ νόμῳ*, und folglich Gesetz und Glaube keinen absoluten Gegensatz bilden, ist psychologisch eben so unbestreitbar wie das paulinische *Οὗ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις*. — Sowohl die eine als die andere Idee lässt sich auf das grosse Wort des Jeremias zurückführen (31, 33. 34): „. . . Dies ist der Bund, den Ich schliesse mit dem Haus Israel . . . . Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es in ihr Herz . . . .“

ב) Positive Seite der Paulinischen Rechtfertigungslehre.

(*Δικαιοῦται πίστει ἄνθρωπος χωρὶς ἔργων νόμου.*)

35. Was versteht Paulus unter *πίστις* *)? Die Bedeutung, in welcher das Wort in den synoptischen Aussprüchen Jesu steht, als hülfesuchendes Vertrauen (Matth. 8, 10; 9, 2; 22; 15, 28; Marc. 5, 36;

---

*) Cf. ausser den gewöhnlichen Lexicis besonders Cremer, biblisch-theologisches Wörterbuch s. v. und die Handbücher der biblischen Theologie, vorzüglich die Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffs.

9, 23; Luc. 7, 50), als Muth und Zuversicht (cf. den Gegensatz δείλους εἶναι Matth. 8, 26; ὀλιγοπιστία 14, 31; φοβεῖσθαι Marc. 5, 36) kommt bei Paulus kaum vor; verwandt ist damit nur das ἀσθενεῖν τῇ πίστει und ἐνδυναμοῦσθαι τῇ πίστει Rom. 4, 19. 20 in Bezug auf Abraham und die ihm gewordene Verheissung der Nachkommenschaft: von seiner festen Zuversicht trotz der grossen Unwahrscheinlichkeit. Auch der Begriff: aussergewöhnliche Energie, Glaubensheroismus (Matth. 17, 20; 21, 21. 22: „Berge versetzender Glaube") kommt bei Paulus nur zwei Mal (1. Cor. 12, 9 und 13, 2) und in keiner Beziehung zur Rechtfertigung, sondern als besonderes χάρισμα vor. Πίστις steht aber auch im Gegensatz gegen das Schauen (2. Cor. 5, 7; Rom. 4, 18—21) und ist deshalb mit der ἐλπίς verwandt (Rom. 8, 24. 25) als die Richtung auf das Unsichtbare (2. Cor. 4, 18; cf. Hebr. 11). Eigenthümlich, und doch aus der Grundbedeutung „Zuversicht" zu erklären ist das Wort πίστις in der Phrasis ἀσθενεῖν τῇ πίστει (1. Cor .8, 9 sqq.; coll. συνείδησις ἀσθενής: Rom. 14, 1. 2. 23) in Beziehung auf das Erlaubte. — Alle diese Schattirungen des Begriffes πίστις stehen theils in keiner —, theils nur in loser Verbindung mit der paulinischen Rechtfertigungslehre. Mit dieser stehen nur diejenigen Stellen in unmittelbarer Beziehung, welche von der πίστις in der Antithese mit νόμος, ἔργα oder ἔργα νόμου sprechen. Im Gegensatz gegen νόμος (Gal. 3, 11; 23. 24; Rom. 4, 14. 16; 10, 5. 6) ist πίστις ein freies, inneres Verhalten; im Gegensatz gegen ἔργα νόμου (Gal. 2, 16; 3, 2. 5; Rom. 3, 28) oder auch nur ἔργα (Rom. 4, 2. 5) ist sie das auf alles eigene Thun, Leisten oder Verdienen (ποιεῖν — ἐργάζεσθαι) verzichtende, Gott gegenüber rein empfangende Verhalten (Rom. 4, 4. 5; 10, 6—8). — Die πίστις ist das subjective Correlat der ἐπαγγελία (Gal. 3, 14; Rom. 4, 20), und weil die ἐπαγγελία eine Sache der χάρις ist, das Correlat der χάρις (Rom. 3, 24. 25; 4, 16; cf. 5, 1. 2 und 8, 1—4). — Das Object der πίστις ist im Allgemeinen Gott, und zwar näher als verheissender und in seiner Verheissung wahrhaftiger (Rom. 4, 17—21, cf. v. 3; Gal. 3, 6), Sünden vergebender (Rom. 4, 5—8), der durch Christus die Welt mit sich versöhnt hat (Rom. 3, 24. 25; 5, 8); oder speciell Christus, der aus Liebe sich für uns dahingegeben (Gal. 2, 20; cf. Rom. 5, 6). — Die nähere Beziehung des Glaubenden zu Gott und Christus wird durch den Casus markirt, mit welchem das Verbum πιστεύειν construirt ist: mit dem Dativ τῷ θεῷ (Gal. 3, 6; Rom. 4, 3) = Gott Glauben beimessen als Dem, der die Zusage gegeben hat; — mit ἐπι τὸν θεὸν (Rom. 4, 5; 24), = sein Vertrauen setzen auf Den, auf welchen man sich verlassen kann; — mit ἐπὶ τῷ θεῷ (Rom. 10, 11) = beruhen auf Dem, in welchem man einen festen Grund hat; — mit εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν

(Gal. 2, 16; Rom. 10, 14, cf. Phil. 1, 29 (saepissime ap. Joh.); als Richtung des Gemüthes auf das absolute Object; endlich *πιστεύειν ὅτι* . . . (Rom. 6, 8: *ὅτι συζήσομεν αὐτῷ* — Rom. 10, 9: *ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν* . . .) = überzeugt sein, dass . . . — Von durchgreifender Wichtigkeit ist, dass Paulus die *πίστις* in die engste Beziehung zur Freiheit (der Kinder Gottes) setzt (cf. hauptsächlich Gal. 3, 25. 26, coll. 5, 1; Rom. 8, 2), wohin auch gehört, dass die *πίστις* und das *πνεῦμα* in enger Verbindung mit einander stehen (Gal. 3, 2, cf. Rom. 8, 2: die *πίστις* die lebendige Beziehung des Menschen zu Gott — das *πνεῦμα* die lebendige und reale Beziehung Gottes zum Menschen). Hieher gehört auch die Entgegensetzung von *πνεῦμα* und *γράμμα* (2. Cor. 3, 6; Rom. 7, 6). — Wenn nun aber die *πίστις* das innerlich freimachende Princip ist, wie stimmen damit Ausdrücke wie *ὑπακοὴ πίστεως* (Rom. 1, 5; 16, 26), *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* (Rom. 10, 16), *ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ* (2. Cor. 10, 5), ja sogar *ὑπακούειν εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς* (Rom. 6, 17)? — Der Widerspruch ist nur scheinbar, denn theils hat der Mensch sich nicht selbst befreit, da die *πίστις* die objective Gnade und Verheissung Gottes (Rom. 4, 17—21) oder die Sendung und das Opfer Christi (Rom. 3, 24. 25) oder endlich die objective Kunde von Christus (das Evangelium Rom. 10, 6—8) voraussetzt, und der Mensch folglich befreit worden ist (Rom. 8, 2; Gal. 5, 1); — theils ist die *ὑπακοὴ πίστεως* keine gezwungene, widerwillige, sondern eine freie, dem innersten und wahrsten Bedürfniss entsprungene (Rom. 7, 24, 25). Befremdend bleibt freilich die Stelle Rom. 6, 17, welche eine ganz passive Unterwerfung — nicht nur unter Gott, sondern unter eine bestimmte Lehrform erwähnt, — eine Unterwerfung, für welche der Apostel Gott dankt. Das werden wir nun freilich nicht läugnen können, dass das apostolische *κήρυγμα* allmählich einen ganz bestimmten Inhalt (1. Cor. 15, 3 sq.) und mit dem Inhalt auch eine bestimmte, jedoch einfache Form bekommen hat. Aber eben so wenig wird zu behaupten sein, dass das *παρεδόθητε* eigentlich zu verstehen sei; vielmehr war es zunächst der *τύπος διδαχῆς*, der ihnen *παρεδόθη* (1. Cor. l. c.), aber indem sie demselben die *ὑπακοὴ πίστεως* leisteten, so konnte in gewissem Sinne gesagt werden: *παρεδόθησαν* . . . So ist nun freilich die *πίστις* eine Unterordnung unter das Gehörte, aber eine solche, die selbst etwas Befreiendes hat. — Die Hauptzüge der *πίστις* lassen sich dahin zusammenfassen: sie ist eine Zuversicht, eine feste Richtung des Gemüthes (Rom. 14, 23) auf ein ideales Object (Rom. 4, 17—21), auf das als ein göttlich gegebenes (Rom. 4, 4—5; 10, 6—8) man sich mit ganzer Seele verlässt; speciell ein festes sich Verlassen auf die Zusage

Gottes (Rom. 4, 17 sqq.), insonderheit auf das in Christo geoffenbarte Heil (Gal. 2, 16; Rom. 3, 24. 28).

36. Wie ist es nun zu verstehen, dass gerade durch die πίστις der Mensch gerechtfertigt wird? Wir werden dies am besten verstehen, wenn wir uns wiederum in erster Linie in des Paulus eigne Lebenserfahrung versetzen. Nicht das Allgemeine des Glaubens oder des Vertrauens auf das Unsichtbare (Hebr. 11) war sein Erstes, sondern das Object Christus, der ihm geoffenbart worden (Gal. 1, 16, cf. Act. 9, 4. 5), und zwar als Gekreuzigter und Auferstandener (1. Cor. 2, 2; 1. Cor. 15, 3 sqq.; Rom. 4, 24. 25). Stand ihm einmal diese grosse Thatsache vor der Seele, so ward sie um so mehr die grosse Thatsache seines Gemüthes, je mehr dadurch sein ganzes bisheriges Streben und Bewusstsein verändert worden war. Dieses Innerlichwerden des gekreuzigten und auferstandenen Christus nannte er πίστις, und diese war ihm also die concreteste Thatsache: das Ergriffensein von Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. — Weil aber dieser Glaube an Christus im Gegensatz stand zu seinem frühern Meinen und Streben, wie zu dem seiner Volksgenossen, so musste sich ihm die πίστις antithetisch gestalten; und diese Antithese musste wesentlich verschärft werden durch seine apostolische Erfahrung, durch den Kampf mit den Judaisten: es musste sich seine „fides specialis“ zur „fides generalis“ erweitern, da er sich genöthigt sah, den Werth der πίστις den Gesetzmännern gegenüber zu begründen, wofür sich ihm das typische Exempel Abrahams als Beweismittel nach Aussen sowohl wie als Bestätigung nach Innen darbot (Gal. 3, 6 sqq.; Rom. 4, 1 sqq.). — Doch — konnte der Apostel nicht im Gegensatz gegen den äusserlichen und gesetzlichen Standpunkt des Judaismus die Liebe oder überhaupt die Gesinnung als dasjenige bezeichnen, worauf bei Gott Alles ankomme? So scheint es, und es wäre dadurch vielleicht viel Missverständniss und Streit vermieden worden; warum musste es gerade der Glaube sein? Dies hatte seinen guten Grund: Ausser dem positiven, dass Christus das Object seines Lebens geworden war und das subjective Correlat dieses Objectes nur die πίστις sein konnte, musste sich ihm als Haupthinderniss des Glaubens an Christus bei den Juden die Selbstgerechtigkeit, der Wahn, durch eigenes Schaffen und Verdienen gleichsam einen Rechtsanspruch auf das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, darstellen (Rom. 9, 31—33; 10, 3). Diesem Trachten nach ἰδία δικαιοσύνη konnte nicht eine andere — wenn auch innere und bessere — subjective, sondern nur die objective δικαιοσύνη (Rom. 1, 17; 3, 24; 10, 6—8) entgegengestellt werden, d. h. das Erfassen und Sichverlassen auf die Gnade und Treue Gottes, nach dem Vorbild Abrahams (Rom. 4, 4. 5). Was

Gott, der die Menschen zum Heil führen will, am Menschen wohlgefällt, ist lediglich das Vertrauen auf Gottes Verheissung und Gnade. Dieser entspricht von Seiten des Menschen nichts anderes als die *πίστις*.

37. Der Satz, dass der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird, erhält scheinbar eine verschiedene Schattirung, je nachdem *δικαιοῦσθαι* mit *ἐκ* (Gal. 2, 16; 3, 8. 24; Rom. 1, 17? 3, 25; 5, 1 al.) oder mit *διὰ* (Gal. 2, 16; Rom. 3, 22. 25; 4, 30 al.), oder mit dem Dativ *πίστει* (Rom. 3, 28), construirt ist. Doch ist fraglich, ob der Präpositionswechsel (Gal. 2, 16, insonderheit Rom. 3, 30: *ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πιστ. καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως*) ein absichtlicher sei, was wegen Gal. 3, 8; Eph. 2, 8 unwahrscheinlich ist (cf. Fritzsche und Meyer ad. Rom. l. c.). — Die *δικαιοσύνη ἐκ* (*διὰ*) *πίστεως* kann entweder als Resultat eigener Erfahrung von der Nichtigkeit der Gesetzes- oder Werkgerechtigkeit (anthropologisch: Gal. 2, 16), oder als Folge der Heilsveranstaltung Gottes (theologisch: Rom. 3, 28) aufgefasst werden. — Die Stelle Gal. l. c. — ein Theil der Strafrede des Paulus an Petrus, veranlasst durch den bekannten Vorgang in Antiochia — ist schon oben (§ 30) beleuchtet worden. Wir wiederholen hier bloss, dass dieselbe den Schein erwecken könnte, als ob das Gläubigwerden an Christus lediglich die Folge einer Verstandesreflexion (*εἰδότες . . . ἵνα . . .*) gewesen wäre. Aber *εἰδότες* steht auch von der unmittelbaren Erfahrungsüberzeugung: Rom. 5, 5; 2. Cor. 5, 6, und *ἵνα* auch von dem göttlich beabsichtigten Erfolg oder von der gleichsam bewusstlosen Absicht: Rom. 8, 17; LXX Ps. 50 (51) 6. — Die Stelle sagt also, dass der Redende, nachdem er durch Erfahrung zur Ueberzeugung gekommen sei, dass man durch Gesetzeswerke nicht gerechtfertigt werde, an Christus gläubig geworden sei, wovon die gewünschte (oder von Gott beabsichtigte) Folge gewesen sei, dass er durch Glauben gerechtfertigt worden sei. — Wenn hier das *πιστεύειν εἰς Χριστὸν* aus der Erfahrung von der Vergeblichkeit der Gesetzeswerke abgeleitet wird, so wird der positive paulinische Satz Rom. 3, 28 mit der objectiven, theologischen Betrachtung in Verbindung gebracht. Von 3, 21 an ist nämlich gezeigt worden: weil durch das Gesetz die Sünde nicht besiegt und die *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht erreicht worden sei, so habe Gott einen andern, schon im Alten Testament angezeigten Heilsweg eintreten lassen, nämlich die Rechtfertigung durch Gnade (*δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι*) mittelst der Erlösung durch Christum Jesum. Der Ton liegt auf dem *δωρεὰν* im Gegensatz gegen eignes Werkverdienst; aber auch die *ἀπολύτρωσις ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* hat Gewicht und wird v. 25 näher erklärt Aber

der Grundbegriff ist das *δικαιοῦσθαι δωρεὰν* (*τῇ αὐτοῦ χάριτι*), und der göttliche Zweck dieser Art von Rechtfertigung die *ἔνδειξις* seiner *δικαιοσύνη*, vermöge deren er die Sünde nicht nur hat gehen lassen, sondern sie sühnte und den Sünder durch Glauben an Christus rechtfertigte. — Hat nun Gott selbst eine solche Veranstaltung zur Rechtfertigung des Menschen getroffen, so fällt aller Eigenruhm und alles eigne Verdienst dahin, und es gilt nunmehr nicht die Heilsordnung der Werke, sondern des Glaubens, und daraus folgt der Schluss (*λογιζόμεθα*): *δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.* Der Dativ *πίστει* bezeichnet die vermittelnde Ursache, und *χωρὶς ἔργων* heisst: ohne Mitwirkung von Werken (nicht: mit Ausschluss von Werken): Rom. 7, 8; Hebr. 12, 8.

38. Der objective Grund der Rechtfertigung, welcher auch die Voraussetzung des Glaubens, ist der gerechte und wahrhaftige Gott: Rom. 3, 26 (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ιησοῦ*), der Verheissende, der seine Zusage trotz aller Unwahrscheinlichkeit wahr machen kann (Rom. 4, 21: . . . *ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι* . . cf. Gen. 18, 14), der das Nichtseiende in's Dasein ruft und das Todte lebendig macht (ib. v. 17), was er uns durch die Auferweckung Christi von den Todten bewiesen hat (ib. v. 24). Es ist insbesondere Gott, der den Gottlosen rechtfertigt (Rom. 4, 5) und die Sünden vergiebt (ib. v. 6—8, cf. 5, 8), der seinen Sohn gesandt und die Welt mit sich selber versöhnt hat (2. Cor. 5, 18. 19; Rom. 5, 10) und ihn als Sündopfer (2. Cor. 5, 21) oder als Sühnopfer (Rom. 2, 25) für uns dahingegeben hat. — Aber diese Versöhnungs- und Sühnanstalt Gottes ist nicht der letzte Grund unserer Rechtfertigung, denn sonst wäre dadurch eine Veränderung in dem Wesen Gottes hervorgebracht worden und es würde von ihm eine Ohnmacht prädicirt, als ob er nicht ohne dieses Mittel Sünde vergeben und den Sünder zu Gnaden annehmen könnte, im Widerspruch mit Ps. 32, 1—5; 103, 3; 130, 7. 8; Jer. 31, 34; Mich. 7, 18 al.; Matth. 9, 2; Luc. 7, 50; 15, 11—32 al. Vielmehr ist jene Heilsveranstaltung der Weg und das Mittel, durch welches Gott im Neuen Bunde die Sünde vergeben will, so dass dieselbe nicht nur im besondern Falle vergeben, sondern auch objectiv gesühnt ist. Die ganze reale Heilsveranstaltung Gottes hat vielmehr ihren Grund im Wesen Gottes, in welchem in letzter Instanz die Rechtfertigung des Menschen begründet ist. Worin besteht nun das Wesen Gottes, von welchem Paulus die Rechtfertigung ableitet? Es ist die *δικαιοσύνη θεοῦ*: Rom. 1, 17; *δικαιοσύνη γαρ θεοῦ ἐν αὐτῷ* (*τῷ εὐαγγελίῳ*) *ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* — und insonderheit 3, 26: . . . *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν*

ἐκ *πίστεως*. Demnach ist die *δικαιοσύνη θεοῦ* sowohl der G r u n d, als ihr Erweis der Z w e c k der Rechtfertigung. Was versteht aber Paulus unter *δικαιοσύνη θεοῦ*? (cf. oben § 28)*). Wenn dieselbe die Strafgerechtigkeit bezeichnete, so würde dieselbe sich lediglich auf das stellvertretende Strafleiden Christi, nicht aber auf seine Folge, die Rechtfertigung des Menschen, beziehen, auch würde es dann nicht mit einander stimmen, dass einerseits die *δικαιοσύνη* und andererseits die *χάρις* (Rom. 3, 24) als der Grund unserer Rechtfertigung erscheint. Es ist sehr bemerkenswerth, dass im Alten Testament, dessen Anschauungen der Paulinischen Lehre zu Grunde liegen, die göttliche צֶדֶק oder צְדָקָה vorzugsweise mit Ausdrücken in Parallele gesetzt ist, welche Heil und Rettung bezeichnen: Ps. 71, 15. 16; 98, 2; 103, 17; 119, 123; 145, 7; Jes. 41, 10; 46, 13; 51, 5; 8; 56, 1. Im Neuen Testament vergleiche namentlich 1. Joh. 1, 9, wo die Sündenvergebung von Gottes Gerechtigkeit abgeleitet ist. Cf. auch die Stellen, in denen die Gerechtigkeit Gottes gepriesen und dafür gedankt wird. Ps. 7, 18; 35, 28; 71, 15 sq.; 119, 164; 145, 7; Jer. 9, 24. — Bisweilen, doch verhältnissmässig selten, bezeichnet die Z'dakah Gottes seine Strafgerechtigkeit, sofern dieselbe ü b e r h a u p t die Eigenschaft des r i c h t e n d e n Gottes ist (צֶדֶק öfter mit מִשְׁפָּט verbunden: Ps. 89, 15; 96, 13; 97, 2; 98, 9; 99, 4): Ps. 96, 13; 98, 9; cf. Act. 17, 31; Rom. 3, 4—6; doch findet Paulus es hier nöthig, dem Einwurf zu begegnen, als ob Gott *ἄδικος* wäre *ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*. Cf. auch die Antithese zwischen der *δικαιοσύνη θεοῦ* (Rom. 1, 17) und der *ὀργὴ θεοῦ* (Rom. 1, 18). Die Strafgerechtigkeit Gottes heisst bei Paulus *δικαιοκρισία* (Rom. 2, 5). Die *δικαιοσύνη θεοῦ* schliesst also die Gnade nicht aus, sondern e i n (Rom. 3, 24—26) und ist eine transitive Eigenschaft Gottes (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα* . . . l. c.).

39. Die Rechtfertigung (*δικαίωσις* Rom. 4, 25; 5, 18) durch den Glauben erhält jedoch erst ihre centrale Bedeutung in dem Paulinischen System durch ihren Z u s a m m e n h a n g m i t d e r H e i d e n b e k e h r u n g. Dieser Zusammenhang ist ohne allen Zweifel das Product seiner apostolischen Erfolge unter den Heiden (Gal. 2, 1—10). Da er — als von Gott designirter Heidenapostel (Gal. 1, 16; Rom. 1, 5; cf. Act. 26, 17. 18) — den Heiden das Evangelium verkündigte, ohne sie auf das Gesetz zu verpflichten, weder als Proselyten der Gerechtigkeit, noch als Proselyten des Thores, und da sein Evangelium unter den Heiden Anklang und Glauben fand: so war ihm

*) Cf. D i e s t e l, die Idee der Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament in den Jahrbb. für deutsche Theol. J. 1860, S. 173 sqq.

dies nicht nur ein göttlicher Beweis für sein Apostelamt überhaupt, sondern für seine Evangeliumspredigt χωρὶς ἔργων νόμου insbesondere. Es ist dadurch klar geworden, dass das Evangelium („der λόγος τοῦ σταυροῦ“ 1. Cor. 1, 18 sqq.) eine Kraft Gottes sei für Juden und Heiden: 1. Cor. 1, 24; Rom. 1, 16, und dass Gott die Beschnittenen wie die Unbeschnittenen durch den Glauben gerecht mache: Rom. 3, 30. Hieraus ergiebt sich das grosse Resultat: dass Gott auch ein Gott der Heiden sei: l. c. v. 29. — So ist denn das positive Gesetz, welches ja nicht nur eine Forderung Gottes an den Menschen, sondern insbesondere auch die Schranke zwischen dem jüdischen Volk und den Heidenvölkern war, als solche und als Heilsbedingung abgethan, und der Glaube, der für Juden und Heiden gleich zugänglich ist, die einzige und allumfassende Bedingung des Heils: Rom. 1, 16; 3, 30. — Diese seine — ihm so theuere und heilige — Erfahrung musste er aber erkämpfen und mit Gründen beweisen — 1) in Jerusalem, nachdem er aus den steten Anfechtungen durch die Judaisten die Ueberzeugung geschöpft hatte, dass er so lange nicht festen Boden unter den Füssen habe, als er sich nicht mit den Auctoritäten derselben, den Uraposteln, auseinander gesetzt habe: Gal. 2, 1—10; eine Conferenz, deren Resultat die Gleichberechtigung der paulinischen Heidenmission neben der petrinischen Judenmission war; 2) in Antiochia, wo er mit dem Hauptapostel Petrus in Conflict gerieth und wo es sich zunächst um die concrete Frage der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen, im Grund aber um die Frage handelte, ob im Verhältniss zwischen Juden- und Heidenchristen das Gesetz, welches die Gemeinschaft der Juden mit den „Sündern“ verbot, oder der beiden gemeinsame Glaube an Christus das Entscheidende sei (l. c. 11—21); — 3) in Galatien, wo in die von ihm gestifteten und ihm innig zugethanen Gemeinden judaistische Lehrer gekommen waren, welche die Galatischen Christen nur unter der Bedingung in die Messianische Gemeinschaft aufgenommen wissen wollten, dass sie Proselyten der Gerechtigkeit würden. Dieser Conflict war der wichtigste und für ihn um so schmerzlicher, als es sich sowohl um seine Person als um die Sache — seinen Grundsatz — handelte, um den Begriff der δικαιοσύνη und um den der Kinder Abrahams (3, 7—9; 4, 28—31); — 4) nach Rom hin, wo er eine Gemeinde vor sich hatte, die ihrem überwiegenden Theil nach aus Judenchristen bestand. Hier lag allerdings kein Conflict vor, wohl aber ein Zustand der Gemeinde, der leicht zu einem compacten Widerstand werden konnte, und dem er zuvorkommen musste, ehe er selbst nach Rom kam, — einen Widerstand, den er am besten dadurch zu brechen hoffte, wenn er das ideale Ergebniss seiner apostolischen Erfahrung in seinem Schreiben niederlegte: nämlich die Wahrheit

seines auf der Glaubensgerechtigkeit beruhenden universalistischen Evangeliums (Rom. 1, 16. 17). — Wie leitet nun Paulus den Universalismus seines Evangeliums aus dem rechtfertigenden Glauben ab? Es sind hauptsächlich zwei Ausgangspunkte: α) von der Abrahamischen Verheissung aus (Gal. 3, 6 sqq.; Rom. 4, 10—16). In der Galaterstelle argumentirt Paulus so: dem Abraham ist sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden; also kommt es auf den Glauben an, und die Gläubigen (*οἱ ἐκ πίστεως*) sind Söhne Abrahams. In Voraussicht nun, dass Gott die Heiden durch den Glauben rechtfertigt, hat die Schrift (d. h. Gott in der Schrift) vorherverkündigt: in dir werden alle Völker gesegnet werden (*ἐνευλογηθήσονται*) nach den LXX, aber statt *πᾶσαι αἱ φυλαι* setzt Paulus *πάντα τα ἔθνη**): so dass (*ὥστε*) die Gläubigen (*οἱ ἐκ πίστεως*) gesegnet werden mit dem gläubigen Abraham. — Dieses wird nun durch ein Argumentum e contrario bestätigt, nämlich durch den Nachweis, dass die Gesetzesmenschen (*οἱ ἐξ ἔργων νόμου εἰσιν*) nicht gesegnet werden, sondern im Gegentheil unter dem Fluche seien (v. 10—12). — In der Römerstelle ist der Gedankengang dieser: Paulus hat vorher die Stelle Gen. 15, 6 nebst deren Folgerung mit Ps. 32, 1 combinirt, und nun den Einwurf stille beseitigend, dass dieser Makarismus ja auf David, also auf den Beschnittenen, gehe — folgert er aus Gen. 17, 10 sqq., d. h. aus der Priorität seiner Glaubensgerechtigkeit vor seiner Beschneidung, dass Abrahams Gerechtigkeit nicht in der Beschneidung gegründet, sondern dass diese nur die Besiegelung seiner Glaubensgerechtigkeit sei, und dass folglich nicht bloss die Beschnittenen (*οἱ οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον*), sondern auch die Nachfolger des Glaubens Abrahams Söhne Abrahams seien. Dieses wird auch durch die dem Abraham gewordene Verheissung begründet (13—16), indem nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben dem Abraham oder seiner Nachkommenschaft die Verheissung, Erbe der Welt zu sein, (cf. Gen. 22, 17 al.) vermittelt sei. Dieses wird durch ein Argumentum ex absurdo begründet: wenn nämlich das Gesetz der Grund der Verheissung wäre, so wäre der Glaube leer (bedeutungslos: *κεκένωται ἡ πίστις*) und die Verheissung — das Object der *πίστις* — wäre zu nichte geworden (*κατήργηται ἡ ἐπαγγ.*), und dass nicht aus dem Gesetz die Verheissung herfliessen könne, ergebe sich aus der Natur des Gesetzes, welches — statt Segnung — Zorn, und — statt Gerechtig-

---

*) Im Hebräischen lautet die Stelle Gen. 12, 3: וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה׃, was vorzüglich wegen 22, 18 und 26, 4 (dieselbe Formel wie hier, nur statt des Niphal das Hithp.) von den besten Auslegern reflexiv genommen wird (Gesen. De Wette, Ewald, Knobel, Delitzsch, Tuch, Dillmann).

keit — Uebertretung bewirke. Darum (dies der Schluss) kommt die Verheissung aus dem Glauben, damit sie gnadenweise (κατὰ χάριν) geschehe, auf dass (Ziel oder Endzweck) die Verheissung unwandelbar sei für die gesammte Nachkommenschaft Abrahams, nicht nur der gesetzlichen, sondern auch derjenigen, welche es aus Grund des Glaubens ist. — Gründlicher als diese Beweisführungen, welche in exegetischer und logischer Beziehung manche Mängel darbieten, ist β) des Apostels Herleitung seiner universalistischen Idee aus der Sünde der Menschheit (Rom. 1, 18—3, 30, insbesondere von 3, 9 an). Paulus hat c. 1 und 2 die Sündhaftigkeit der Heiden und Juden mit schwarzen Farben geschildert. C. 3, 9 zieht er den Schluss „Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι" — Universalität der Sünde: diese wird dann durch eine Reihe von Schriftstellen belegt, um zu dem negativen Resultat zu kommen, dass durch Werke des Gesetzes kein Fleisch vor Gott gerechtfertigt werde, siehe oben § 33. — Darum hat Gott eine andere Heilsordnung geoffenbart, nämlich die Gerechtigkeit aus dem Glauben: denn so wie ohne Unterschied Alle — Juden und Heiden — gesündigt haben (v. 23), so werden sie auch Alle durch Gnade mittelst des Glaubens an Christus gerechtfertigt (v. 24 sqq.:) Universalität der Gnade. So hat nun kein Selbstruhm mehr statt, sondern die Lebensordnung ist nun die der πίστις und die Folgerung ist, dass durch Glauben ein Mensch gerechtfertigt wird . . . „Oder (fährt Paulus fort), wenn das Gesagte noch nicht genügen sollte — ist Gott bloss ein Gott der Juden — nicht auch Gott der Heiden? Freilich auch Gott der Heiden (v. 29), dieweil Ein Gott ist, welcher durch Ein Mittel, durch die πίστις, Juden und Heiden rechtfertigen wird (v. 30). — Dies ist der Zusammenhang zwischen des Apostels Rechtfertigungslehre und seinem Universalismus.

γ) Das Leben im Glauben.

40. Das Princip des neuen Lebens ist das πνεῦμα, welches an entscheidenden Stellen vom menschlichen πνεῦμα unterschieden (1. Cor. 2, 11; Rom. 8, 16) und als ein objectives, übernatürliches gedacht ist. Das Verhältniss beider zu einander ist theils ein homogenes, da sonst nicht beide mit demselben Ausdruck bezeichnet werden könnten und da beide — im Unterschied von dem νοῦς als dem besonnenen Verstand (1. Cor. 14, 14. 15. 19; Rom. 8, 2, cf. 7, 23. 25) — die Unmittelbarkeit des Geisteslebens bezeichnen*); theils ist es ein

*) Cf. Hilgenfeld, die Glossolalie in der Alten Kirche.

differentes, da nach Paulus das göttliche und das menschliche *πνεῦμα* sich verhalten wie Oben und Unten. Dennoch ist das Verhältniss ein correspondirendes, sonst könnte das menschliche *πνεῦμα* nicht *συμμαρτυρεῖν*, dass wir Gottes Kinder sind. — Das göttliche *πνεῦμα* steht in inniger Beziehung zur *πίστις* (Gal. 3, 1—5): „.... *ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;*" — Warum nicht *ἐξ ἔργων νόμου*? weil diese nur etwas Hemmendes, Peinliches haben und das *πνεῦμα* das positive Princip des Lebens und der Begeisterung ist. *Ἐξ ἀκοῆς πίστεως* aus der Kunde vom Glauben, aus der Glaubenspredigt vielmehr haben sie den Geist empfangen, d. h. aus der Glaubenspredigt des Apostels ist ihr Glaube, und aus dem Glauben das *πνεῦμα*, das ihnen mitgetheilt wurde, gekommen, cf. v. 26 mit 4, 6. Eine historische Realparallele hiezu ist Act. 10, 44. — Die Galatischen Christen meinten, von den Judaisten belehrt, ihren Glaubensstand zu vervollkommnen oder gar von einem vermeintlichen falschen Weg auf den wahren Weg des Heilslebens zu kommen, indem sie dasselbe an äussere Satzungen und Beobachtungen binden liessen. Doch Paulus weist sie auf ihre eigene Erfahrung des *πνεῦμα* als des ächten Kriteriums des christlichen Standes, überhaupt auf ihre religiösen Erfahrungen hin, die durch ihre Abkehr zum Gesetzeschristenthum vergeblich gemacht seien, wenn es nicht sogar schlimmer mit ihnen werde (*τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ; εἴγε καὶ εἰκῇ;*).— Das *πνεῦμα* ist das freimachende: es befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes (Rom. 8, 2), ist aber bedingt durch die Sendung und Hingebung Christi (v. 3). Es ist das Princip der Freiheit im Gegensatz gegen die gesetzliche Gebundenheit des Willens und der Intelligenz (2. Cor. 3, 17). Es ist das Kriterium des christlichen Lebens, indem wir nur durch dasselbe aus wahrem und vollem Herzen sagen können: *Κύριος Ἰησοῦς* (1. Cor. 12, 3). Dieses Kriterium und Princip des christlichen Lebens individualisirt sich in den verschiedenen Gnadengaben (*χαρίσματα*): l. c. 4—11, welche sich zu ebenso verschiedenen Dienstleistungen oder Aemtern (*διακονίαι*) consolidiren und den lebendigen Organismus der Gemeinde bedingen. Somit ist das *πνεῦμα* auch das Princip der christlichen Gemeinde (siehe unten § 49 sqq.). — Es ist das Princip aller christlichen Tugenden, welche als Früchte daraus hervorgehen: Gal. 5, 22: *ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθοσύνη, πίστις, πραΰτης, ἐγκράτεια* ... Natürlich ist hier keinerlei systematische Aufzählung der Tugenden gegeben, doch steht mit Recht und mit Absicht die *ἀγάπη* voran. Auffallen kann es, dass unter derselben auch die *χαρὰ* aufgezählt ist, aber cf. Phil. 4, 4; 1. Thess. 5, 16. — Cf. auch Rom. 8, 4 sqq.: „Die Sühnung unserer Sünde durch Christus hat den

Zweck, dass die Rechtsforderung (*δικαίωμα*) des Gesetzes, welche durch das Gesetz selbst nicht erfüllt werden konnte (v. 3: *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου*), in uns erfüllt würde als solchen, die nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste ..... denn die Tendenz (*φρονημα*) des Fleisches ist Tod (cf. 6, 21), die Tendenz des Geistes ist Leben (cf. 6, 22. 23) und Friede ....“ Insbesondere ist es das Zeugniss der Gottessohnschaft in uns (Gal. 4, 6. 7; Rom. 8, 14—16); doch stimmen diese beiden Stellen nicht überein in Betreff des Verhältnisses zwischen dem *πνεῦμα* und dem Stande der Gottessohnschaft, denn nach der Galaterstelle ist der Empfang des *πνεῦμα* durch die Gottessohnschaft bedingt, nach der Römerstelle hingegen ist das *πνεῦμα* das Princip der letztern; doch ist nach beiden Stellen übereinstimmend das *πνεῦμα* der Geist des betenden Pathos, *ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Wenn es Gal. l. c. heisst, der Geist selber rufe *Ἀββᾶ ὁ πατήρ*, so ist dies nur ein formeller Unterschied, denn wenn das *πνεῦμα* das Element ist, in welchem wir „Vater“ rufen, so kann eben so gut dieses Element als Subject dieses betenden Rufens gedacht werden als umgekehrt; und indem es das Zeugniss unsrer Kindschaft ist (Rom. l. c. 16), so ist es nicht bloss ein unmittelbares, unbewusstes Pathos, sondern Bewusstsein. Als solches wird es vorzüglich 1. Cor. 2, 10—12 geschildert: *ἡμῖν .. ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ ..... ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν.* Und nicht nur zur Verkündigung der Heilswahrheit ist es gegeben, sondern schon die Aufnahme und das Verständniss derselben ist dadurch bedingt (ib. 14. 15). Im Widerspruch mit diesem Begriff des *πνεῦμα* als klares Bewusstsein (*πάντα ἐρευνᾷ* ...) scheint Rom. 8, 26: ... *τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις* ... — Vorher ist von dem Druck des Erdenlebens gesprochen, worunter die ganze Schöpfung mit Einschluss der Kinder Gottes laborire, in welchem Druck wir aufgerichtet werden durch die Hoffnung. „Gleicherweise (*ὡσαύτως*) wie die Hoffnung uns ermuntert, so kommt auch der heilige Geist unserer Schwachheit zu Hülfe: denn Was wir — den gegebenen Umständen gemäss — beten sollen wie sich's gebührt, wissen wir nicht (cf. zur Sache 2. Cor. 12, 8. 9), aber der Geist selbst (ohne uns, cf. 7, 25) verwendet sich bei Gott zu unserm Besten mit unaussprechlichen (stummen) Seufzern.“ — Das *πνεῦμα* ist hier rein objectiv und persönlich aufgefasst, so dass es — wenn wir schwach sind bis zur Erschöpfung — mit seiner Kraft uns beisteht und — wenn wir nicht wissen, was wir in unserer bedrängten Lage beten sollen — als

wissender Geist uns bei Gott vertritt, mit unaussprechlichen Seufzern.“ Dieser letztere Ausdruck macht es wahrscheinlich, dass Paulus eigentlich die Seufzer des Menschen im Sinne gehabt, welchem in bedrängtester und schmerzvollster Lage, wenn Kraft und klares Bewusstsein schwindet, nur Seufzer übrig bleiben, welche aber dem *πνεῦμα* in uns als hypostatischem Wesen zugeschrieben werden. — Aehnlich wie Rom. 8, l. c. ist das *πνεῦμα* als aufrichtende Kraft in den Drangsalen mit der *ἔλπις* in Verbindung gesetzt, aber allgemeiner: Rom. 5, 5: *ἡ . . ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.* — Es ist die Rede von dem Segen der Rechtfertigung durch den Glauben: dieser Segen besteht in der *εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν*, indem wir durch Christus den Zugang zu dem Gnadenstand haben, ja sogar uns der Trübsale rühmen können, überzeugt, dass Trübsal Standhaftigkeit bewirkt, die Standhaftigkeit Bewährung und die Bewährung Hoffnung, welche keine illusorische ist, „denn (Bürgschaft dafür) ist die Liebe, die Gott zu uns hat (s. v. 6 sqq.), und welche wie ein Strom ausgegossen ist in unsern Herzen durch den heiligen Geist . . .“ — Der Inhalt des heiligen Geistes ist demnach das Bewusstsein der Liebe Gottes zu uns, welche uns die Gewähr giebt, dass wir in der Trübsal nicht umsonst hoffen. — An diese Auffassung des *πνεῦμα* schliesst sich die, welche Paulus 2. Cor. 1, 22 und 5, 5 (cf. Eph. 1, 14) ausspricht, indem er den göttlichen Geist den *ἀῤῥαβών* (das Handgeld, Daraufgeld) unsers Erbes (des ewigen Lebens) nennt. Ohne Bild drückt er diesen Gedanken Rom. 8, 11 aus: *εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν**) (Al.: *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος . . πνεύματος . . .*). Nach der erstern Lesart erscheint das *πνεῦμα* als der Grund — nach der letztern als das Mittel der Auferweckung. In beiden Fällen ist das *πνεῦμα* Gottes, des Auferweckers, die Bedingung und Gewähr der Auferweckung für die Mitgenossen Christi, cf. 1. Cor. 6, 14; 2. Cor. 4, 14. Vgl. damit auch 1. Cor. 15, 48: wie der *δεύτερος πνευματικὸς ἄνθρωπος*, so auch die *πνεύματικοί*. — Es ist schwer, diese verschiedenen Gesichtspunkte unter einen einheitlichen zu bringen.

---

*) So lesen Griesb. Schlz., Lachm. ed. maj. Tisch. c. BDEFG al. longe plur. Ital. Vulg. Sah. Syr. Arr. Orig.[3] Method. Cyr. Chrys. — Dagegen *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος* . . . Elz. Lachm. ed. min. c. ℵAC al. Copt. Philox. Aeth. al. Slav. PP. multi. — Streitpunkt zwischen Macedon. (*διὰ τὸ ἐνοικοῦν* . . .) und Orthod: (*διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος*) — sowohl textkritisch als dogmatisch, indem man sich beiderseits auf die ältesten Codd. berief. — Für *διὰ τὸ ἐνοικοῦν* . . . sprechen bessere Gründe.

Am nächsten werden wir der Anschauung des Paulus kommen, wenn wir das *πνεῦμα* als dasjenige Element bezeichnen, wodurch des Menschen Lebensgemeinschaft mit Gott vermittelt wird. Hier, wo wir von dem Glaubensleben als persönlichem handeln, haben wir zunächst Umgang zu nehmen von denjenigen Stellen, in denen das *πνεῦμα* auf die *ἐκκλησία* — wie von denen, wo dasselbe auf das Eschatologische bezogen wird. Hier kommen nur die Aeusserungen in Betracht, welche α) sich auf das Verhältniss des Menschen zu Gott als solches beziehen, welche β) das Bewusstsein dieses Verhältnisses betreffen, die γ) auf die Bethätigung dieses Verhältnisses — und δ) auf unser Verhalten unter den Hemmungen und Leiden dieses Lebens Bezug haben. Da aber bei Paulus diese Punkte öfter auch ohne Erwähnung des *πνεῦμα* zur Sprache kommen und dieses ein engerer Begriff ist als derjenige des christlichen Lebens, so werden wir jenen Begriff dem letztern unterzuordnen haben.

41. Das Verhältniss des Gläubigen zu Gott als solches findet seinen Ausdruck an nicht wenigen Stellen. Cf. vor allen Gal. 2, 20, *Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.* Diese — schon oben angeführte — Stelle gehört zu der polemischen Rede, welche unmittelbar gegen des Petrus, mittelbar aber gegen der Galater Zurückfallen unter die Gesetzes- und Werkgerechtigkeit gerichtet ist. Nachdem Paulus aus der Thatsache des Gläubiggewordenseins jüdischer Menschen die Unzulänglichkeit und Vergeblichkeit der Gesetzesgerechtigkeit bewiesen, sodann gezeigt hat, dass — wenn wir durch unser Streben nach der Gerechtigkeit in Christus selbst Gesetzesübertreter wären, wie des Petrus Verhalten anzudeuten scheint — das nefas herauskäme, dass Christus selbst ein Diener der Gesetzesübertretung und Sünde sein würde, da der, welcher die von ihm abrogirte Gesetzesgerechtigkeit wieder zur Geltung zu bringen sucht, sich als Uebertreter darstellt. Dass ich in solchem Fall ein Uebertreter wäre, wird durch den Gegensatz bestätigt, indem ich durch das Gesetz, durch welches Christus gestorben ist, dem Gesetz abgestorben und für dasselbe gleichsam todt bin, damit mein Leben nicht mehr dem Gesetze, sondern Gott geweiht sei. Kraft meiner Gemeinschaft mit Christus nämlich bin ich mit ihm gekreuzigt, und kraft derselben Gemeinschaft lebe ich mit ihm: d. h. nicht mehr Ich bin das Subject meines Lebens, sondern Christus in mir: Er ist mein wahres Ich geworden, d. h. was ich jetzt — in meinem christlichen Stande — lebe im Fleische, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat, mit andern

Worten: der Inhalt meines nunmehrigen Fleischeslebens ist der Glaube an den Sohn Gottes, der mich bis zum Tode geliebt hat. Das Leben Christi in mir ist nichts anderes als das Leben meines Glaubens an die Liebe Christi. — Siehe ferner Rom. 5, 1 sq.: *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* .... Vorher hat Paulus an dem Beispiel des Abraham nachgewiesen, was der rechtfertigende Glaube sei, und das von Abraham Gesagte auf den Glauben der Christen bezogen, dessen Inhalt Christi versöhnender Tod und Auferweckung ist. Als Folgerung hieraus beschreibt nun Paulus den Stand der Gerechtfertigten als *εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν*. Diese wird zu enge gefasst als innerer Friede; sie bezeichnet, wie schon aus dem Folgenden hervorgeht, das versöhnte Verhältniss zu Gott, das Versöhntsein mit dem Schicksal, cf. 8, 31. — Diese *εἰρήνη πρὸς τὸν θεὸν* ist vermittelt durch Christus, durch welchen wir auch den Zutritt zu dieser Gnade erlangt haben und uns rühmen auf Grund der Hoffnung auf die uns zu Theil werdende Herrlichkeit Gottes; ja noch mehr — uns sogar der Drangsale rühmen können wir, überzeugt, dass dieselben zum Heil, d. h. zur sichern Hoffnung gereichen, Hoffnung, welche darin ihren Halt hat, dass wir durch den heiligen Geist die volle und lebendige Erfahrung von der Liebe Gottes haben, welche in unsern Drangsalen dieselbe bleibt (s. oben § 40). — Cf. ferner Rom. 8, 1—4. Der Apostel hat unmittelbar zuvor den zwiespältigen und unseligen Zustand des Menschen unter dem Gesetz beschrieben; jetzt geht er über zu der Schilderung des Zustandes unter der Gnade: *Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* — Mit Uebergehung des schon oben erklärten Verhältnisses zum Gesetz und des erst unten zu besprechenden Motivs der Bethätigung des christlichen Princips beschränken wir uns auf das, was den seligen Christenstand betrifft. Dieser ist vorerst negativ: das Weggefallensein des Strafurtheils (*κατάκριμα*), unter welchem die Gesetzesmenschen, die Unbekehrten, stehen: für die im Element Christi Stehenden giebt es kein *κατάκριμα* mehr — dieses Damokles-Schwert schwebt nicht mehr über ihren Häuptern. Positiv ist dieser Stand ein Stand der Freiheit von Sünde und Tod (d. h. von der Sünde, welche den Tod recht eigentlich zum Tod macht), einer Freiheit, in welche wir durch den Geist, der das Leben ist, versetzt worden sind. Diese Befreiung durch den göttlichen

Geist hat aber die Sendung und den sühnenden Tod Christi zur Voraussetzung.

42. Der eigentliche Charakter des Glaubens- und Gnadenstandes ist die Gottessohnschaft, und diese Idee ist auch der Mittelpunkt der Paulinischen Lehre, cf. Gal, 3, 26; 4, 6. 7; Rom. 8, 14—17. — Was die Stelle Gal. 3, 26 betrifft, so schliesst sich dieselbe an die Ausführung an, in welcher Paulus nachweist, dass das Gesetz ein temporäres Institut und ein Zuchtmeister auf Christus sei, dass aber mit dem Eintreten der neuen Heilsordnung das Gesetz seine Macht über uns verloren habe. Dies wird nun a posteriori begründet durch den Erfahrungssatz, dass wir durch den Glauben in ein neues Verhältniss getreten und *υἱοὶ θεοῦ* geworden sind. Dieses neue Verhältniss hat seinen empirischen Anfang und Grund in der Taufe, mit welcher wir Christum angezogen haben — Christus unser Habitus geworden ist*) (v. 27). Ein wenig weiter (c. 4, 1 sqq.) vergleicht Paulus die Lebensalter des Individuums und die Lebensalter der Menschheit in Beziehung auf Unmündigkeit und Mündigkeit mit einander. Die Mündigkeitserklärung der letztern von Seiten Gottes trat ein, als er seinen Sohn in die Welt gesandt hatte, damit er, in physischer und ethischer Beziehung uns gleich geworden, als unser Stellvertreter uns von der Knechtschaft des Gesetzes loskaufte, damit wir die Sohnschaft empfingen. Dann fährt Paulus v. 6 und 7 fort: *ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν, κρᾶζον Ἀββᾶ ὁ πατήρ· ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλὰ υἱὸς· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ* (so ℵABC Vulg. PP. gr.). Nach dieser Stelle ist die *υἱοθεσία* unmittelbar die Folge der Erlösung durch Christus und der Grund der Sendung des heiligen Geistes in unsre Herzen, und die Aeusserung des heiligen Geistes, welcher der Geist Christi, ist das Abba-rufen (s. oben § 40). Eigen ist es, dass es heisst: weil ihr Söhne seid, so sandte er den Geist seines Sohnes.., während man umgekehrt erwarten sollte: weil Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen sandte, so seid ihr Söhne! Paulus dachte sich die Sache so: allerdings ist die Sohnschaft die Folge der Erlösung durch Gottes Sohn, aber diese Sohnschaft ist für's erste nur noch patentiell; actuell und bewusst wird sie durch das Vaterrufen des *πνεῦμα*. Dieser Geist, der sonst *πνεῦμα θεοῦ* heisst, wird hier als das *πνεῦμα* des Sohnes Gottes bezeichnet, wohl zunächst weil Jesus

---

*) *ἐνδύεσθαι* metaph. auch Rom. 13, 12; Eph. 6, 11. 14; 1. Thess. 5, 8; Eph. 4, 24; 1. Cor. 15, 53, cf. 2. Cor. 5, 4 — analog dem לבש צדק (עֹז) al. — Aehnliches jedoch auch bei Homer: Il. 19, 36 *δύειν ἀλκήν* — 20, 381 Od.: 9, 214: *ἕννυσθαι* (*ἐπιέννυσθαι*) *ἀλκήν* al.

selbst so gebetet hatte (Marc. 14, 36), aber insonderheit als Ausdruck des Sohnesverhältnisses überhaupt. — Die Folge (*ὥστε* — es könnte auch *οὖν* stehen) ist, dass du nicht mehr Knecht bist, sondern Sohn und folglich Erbe (cf. v. 1) des ewigen Lebens *διὰ θεοῦ*. Dieser letzte Ausdruck ist auffallend, da Gott nicht der Vermittler, sondern Auctor unsers Sohn- und Erbe-Verhältnisses ist. Aber *διὰ* ist hier, wie c. 1, 1, vom Standpunkt des Menschen gesagt, der *κληρονόμος* ist durch die Wohlthat Gottes. — Noch deutlicher als Gal. l. c. ist Rom. 8, 14—17 ... *ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ· οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ· αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ· εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ* .... Der Apostel hat im Vorhergehenden seine Leser ermahnt, dem pneumatischen Stande gemäss, in welchem sie sich befinden, zu leben (*κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν, οὐ κατὰ σάρκα*). Dies setzt aber voraus, dass sie das *πνεῦμα* besitzen (v. 9 sqq.). Als solche, die das *πνεῦμα* besitzen, sind sie demselben verpflichtet (12. 13), „denn wenn ihr durch den Geist die Praktiken des Leibes tödtet (die Sinnlichkeit überwindet), so werdet ihr leben.“ Denn diese — und keine Andere (cf. *οὗτοι* Gal. 3, 7) als die, welche durch den Geist Gottes geleitet (bestimmt) werden*), sind Söhne Gottes — Söhne, nicht Knechte! denn der Geist, den ihr empfangen habt, ist nicht ein Knechtesgeist, sondern ein Geist der Sohnschaft .... Er selbst — der empfangene Sohnesgeist — vereinigt sein Zeugniss mit demjenigen unsers Geistes, dass wir Kinder Gottes sind, es sprechen also zwei Zeugen, nicht nur ein menschlicher, sondern auch ein göttlicher, für unsere Gotteskindschaft — um so gewisser ist sie! — (*Τέκνα θ.* wesentlich gleichbedeutend mit *υἱοί*, da hier nicht, wie Gal. 4, der Gegensatz zwischen Unmündigen und Mündigen zur Sprache gekommen ist): Erben der Herrlichkeit des Gottesreiches, das sie vom Vater empfangen, und Miterben Christi, des Erben *κατ' ἐξοχήν*, mit welchem sie durch die Adoption brüderlich verbunden sind. — Dies ist die Herrlichkeit der Gotteskindschaft und des Gnadenstandes. Es wäre jedoch einseitiger Idealismus, wenn neben derselben nicht auch der Contrast des empirischen Zustandes zur Sprache käme. Zu diesem leitet Paulus auch über: schon durch den Begriff *κληρονόμοι*, welcher auf die Zukunft deutet, noch mehr durch *εἴπερ συμπάσχομεν* ... (Ueber den Abschnitt v. 18—25 siehe unten „die christliche Hoffnung“).

---

*) *ἄγεσθαι* unterschieden von *φέρεσθαι* (2. Petri 1, 21) — jenes vom dauernden — dieses vom momentanen Bestimmtwerden.

43. Von dem Beweggrund des christlichen Lebens spricht Paulus an mehreren Orten. Zunächst findet hier die oben erläuterte Stelle Gal. 2, 20 wiederum ihren Ort, denn da Paulus sein Leben im Glauben dadurch motivirt, dass der Sohn Gottes ihn geliebt und sich selbst für ihn hingegeben habe, so ist damit das Wort gesprochen, welches die Seele oder der treibende Gedanke jedes Gläubigen ist; denn der Ich, der hier spricht, unterschieden von dem *ἐγὼ* im ersten Versgliede, ist nicht das Ich, das durch Christus negirt wird, sondern das Ich als concretes, mit Christus Eins gewordenes Ich, das aber als solches — obschon *ἐν σαρκὶ ζῶν* — im Glauben an die Liebesthat Christi lebt. — Cf. ferner 2. Cor. 5, 14. 15. Nachdem Paulus v. 1—10 seine Sehnsucht nach der Befreiung von dem irdischen Leibe und nach Versetzung in die himmlische Heimath ausgesprochen, so nimmt er die Apologie seiner Person und seines Amtes wieder auf, indem er die Hoffnung äussert, dass für seine Selbstempfehlung das eigene Gewissen der Leser Zeugniss ablegen werde (v. 11. 12). „Sei es, dass wir ausser uns (wahnsinnig sind = *ἐξέστημεν*) *) — was die Leser im tadelnden Sinne von ihm sagen, er selbst aber im guten Sinne von sich sagen kann — „so sind wir es für Gott (Gott zu Dienst); sei es, dass wir im Zustande der Besonnenheit sind (*σωφρονοῦμεν*): so sind wir es zu eurem Besten.“ Nun knüpft er an das *ἐξέστημεν θεῷ* an und sagt: *ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμάς, κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον· καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.* — In der That — das ist Pauli Gedanke — sind wir in gewisser Beziehung von Sinnen, denn die Liebe, mit der Christus uns liebt, bedrängt uns (nimmt uns ganz ein **), da wir des Urtheils geworden sind, dass, wenn Einer für Alle gestorben, sie alle (sich selbst) gestorben sind (cf. Gal. 2, 20; Rom. 6, 6; 12, 1 = Consequenz des Todes Christi); und wirklich ist er für Alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben u. s. w. (= Zweck des Todes Christi). — Paulus giebt also

---

*) *Ἐξίστημι* heisst 1) modum excedere — aber nirgends im Neuen Test.; — 2) mente excedere, — entweder = obstupefieri — sehr oft im Neuen Testam., cf. namentlich Marc. 5, 42: *ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλῃ* —; oder = wahnsinnig werden (Aor.: . . . geworden sein) Marc. 3, 21. Indem Paulus dieses in gewissem Sinne von sich zugiebt, werden wir an die platonische *μανία ἐρωτικὴ* (s. Theophyl. ad l.) erinnert, cf. Plat. Jon. 5; Phaedr. p. 265.

**) *Συνέχω* — 1) contineo, 2) occupatum teneo, cf. Act. 18, 5: *τῷ λόγῳ*; 3) statu aliquo constringo: Luc. 8, 37: *φόβῳ* — Actian. v. l. 14, 22: *ὀδυρμῷ*; Soph. Sal. 17, 10: *τῇ συνειδήσει*. — Pass. Luc. 12, 50: *πῶς συνέχομαι* . . . Phil. 1, 23: *συνέχομαι ἐκ τῶν δύο* . . . = urgeri.

dass er in gewissem Sinne ausser sich sei, indem die Liebe Christi e Passion sei, — eine Passion, welche wirklich in der Tendenz Todes und der Auferstehung Christi gelegen habe. — Eine verdte Stelle ist Rom. 12, 1, 2: *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς . . . διὰ τῶν ιρμῶν τοῦ θεοῦ παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν . . .*" — Die Worte zwar durch *οὖν* an's Vorige angeknüpft und enthalten mithin eine ;erung, aber nicht eine specielle Folgerung aus 11, 35—36, son- aus v. 32 (. . . . *ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ*), welcher gleichsam das ıltat und den Abschluss v. c. 9—11 enthält. (Cf. Rück.: zsche, Philippi). — Bei diesem wunderbaren, universellen Erbar- Gottes (*διὰ τῶν οἰκτιρμῶν* im beschwörenden Sinne wie 1. Cor. .0; 2. Cor. 10, 1 und als beschwörendes zugleich motivirendes nent) ermahnt der Apostel seine Leser, ihre Leiber zum Opfer :ustellen (cf. 6, 13: *μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ιίας . . . ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ . . .*), als ihre *λογικὴ ρεία* — im Unterschied von der äusserlichen, welche von der jühen und heidnischen Welt verrichtet wurde. Der Hauptpunkt ist durch die Erbarmungen Gottes motivirte Selbstaufopferung und ihung an Gott, worin eben die Heiligung besteht (6, 22). Wenn das Motiv des christlichen Lebens in Beziehung auf uns selbst unsern äussern Menschen ausspricht, so dehnt v. 2 dasselbe auf Verhalten zum *αἴων οὗτος* aus: *κ. μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς . . .* Entgegen er Weltzeit, deren Charakter nicht bloss die Sinnlichkeit und die stsucht als solche, sondern die dadurch geleitete herrschende kungsart und welcher sich zu conformiren die Klugheit der : ist, sollen sie sich umwandeln durch Erneuerung ihres *νοῦς*, der onst auch unter dem Einfluss des *αἴων οὗτος* steht. Damit ist ıgt, dass nicht nur die Sinnlichkeit der Vernunft unterworfen, son- dass diese selbst erneuert werden solle. Das Ziel dieser Ererung ist die Prüfung, was der Wille Gottes sei, der gute und lgefällige und vollkommene (cf. auch Phil. 1, 10; Eph. 5, 10). *δοκιμάζειν* bezeichnet nicht nur die Möglichkeit, sondern die klichkeit des Prüfens, d. h. das Fragen, was überhaupt und in m einzelnen Fall — nicht nur das empirisch, sondern — das abt Gute sei. — Cf. auch Rom. 6, 4: *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ ῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς πατῶμεν.* Es handelt sich bei Paulus darum, die in v. 1 aus-rochene falsche Folgerung aus 5, 20 zu widerlegen. Diese

Widerlegung ist keine dialektische, sondern eine aus der den Lesern wohlbekannten religiösen Thatsache des Abgestorbenseins für die Sünde, welches in der Taufe auf Christus geschehen ist, gezogene Folgerung (v. 2. 3), d. h. die Darstellung des Widerspruchs zwischen jenem geistigen Abgestorbensein und einer Fortsetzung des Lebens in der Sünde; denn sie sollen ja wissen, dass „auf Christum getauft sein" heisse: auf seinen Tod getauft sein. Die einfache Folgerung (οὖν) ist, dass wir durch diese unsere Taufe auf den Tod Christi mit Ihm begraben worden sind, damit wir nach dem Vorbild Christi, des Auferweckten, in Neuheit des Lebens wandeln. — Zwei Dinge sind hier vorausgesetzt: das Getauftsein auf den Tod Christi, und die ideale (mystische v. 5) Verbindung der Getauften mit dem Tode Christi; und behauptet ist, dass dieses den Zweck habe, mit dem zu neuem ,himmlischem (v. 9. 10) Leben auferweckten Christus aufzuerstehen und in einem neuen Leben zu wandeln, cf. Gal. 3, 27. — Mit Christus gestorben sein und noch in der Sünde leben — mit Christus auferstanden sein und nicht in Neuheit des Lebens wandeln, wäre eine Absurdität!

44. Den Charakter des christlichen Lebens stellt Paulus hauptsächlich paränetisch dar und so, dass wir „nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste" (Rom. 8, 4 sqq.; 12 sqq.) *Περιπατεῖν κατὰ σάρκα* heisst: so wandeln (sein Leben so führen), dass die *σάρξ*, d. h. unser materieller Mensch*), das Normative, das Bestimmende ist. Diese Lebensweise soll abgethan sein, was Paulus (v. 6. 7) durch zwei causaliter mit einander verbundene Gründe motivirt: dadurch, dass die Tendenz (*φρόνημα*) des Fleisches Tod (das Zunichtewerden alles dessen, was das Leben zum Leben macht), cf. 6, 23; und dadurch, dass das *φρόνημα* der *σάρξ* Feindschaft wider Gott ist. Nicht dass das Denken und Sinnen der *σὰρξ* mit Wissen und Willen Tod ist — was eine psychologische Unmöglichkeit — sondern dass es auf solches gerichtet ist, was *θάνατος* mit sich bringt. Auch kann man nicht einmal sagen, dass die *σάρξ* mit Wissen und Willen *ἔχθρα εἰς θεὸν* sei, wohl aber geht ihre Richtung auf ungehemmte Befriedigung ihres sinnlich-selbstischen Triebes, welche wider Gott ist. — Diese Charakteristik des *περιπατεῖν κατὰ σάρκα* dient aber bloss der Ermahnung zu dem *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα*, welches der göttliche Zweck der Verurtheilung der Sünde am Fleische Christi ist. Das *πνεῦμα*, nach welchem die Gläubigen wandeln sollen, ist das göttliche *πνεῦμα*, cf. v. 9 sqq. *Περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* heisst: sein Leben so führen, dass das *πνεῦμα* das Bestimmende und Normirende seines

*) Cf. unten Anthropologische Voraussetzungen des Paulus.

Lebens ist. Während das φρόνημα der σάρξ Tod ist, so ist das φρόνημα des πνεῦμα Leben (was das Leben zum wahren Leben macht) und Friede (das Gegentheil der leidenschaftlichen Unruhe, welche dem περιπατεῖν κατὰ σάρκα anhängt). Κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν können sie aber nur, wenn das göttliche πνεῦμα in ihnen wohnt (v. 9), was freilich die Bedingung ihrer Angehörigkeit an Christus ist. — Unter der Voraussetzung, dass das belebende göttliche πνεῦμα in uns wohnt (v. 11), sind wir dem πνεῦμα verpflichtet (v. 12), und leben (im wahren Sinne des Wortes) werden wir nur, wenn wir mittelst der Kraft des Geistes die Strebungen (πράξεις) des Leibes bis zur Vernichtung bekämpfen (v. 13). In dieser Ausführung ist vorausgesetzt 1) dass das πνεῦμα in den Gläubigen wohne als ein von Gott empfangenes (v. 2; 15; cf. Gal. 4, 6), und 2) dass das Wandeln nach dem πνεῦμα Sache der Ermahnung und Verpflichtung, folglich der Selbstbethätigung der Gläubigen ist, cf. auch Gal. 5, 16. 25. Ohne die Gottesgabe des πνεῦμα können sie freilich nicht κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν, aber ist es ihnen einmal gegeben, so ist es ihnen nicht so gegeben, dass es nun mit zwingender Nothwendigkeit wirke, und dass sie ganz passiv dem πνεῦμα sich hinzugeben hätten. Die σάρξ ist noch da, aber durch das höchste Motiv gebrochen, so dass der Gläubige nun dieselbe bekämpfen und dem Geiste die Herrschaft in sich erhalten kann (v. 13). — In etwas anderer Weise wird das Neue Leben c. 6 dargestellt. (Coll. § 43 Schluss). Als Zusammengewachsene (σύμφυτοι = organisch Verbundene) mit Christi Tod werden wir auch sein Auferstehungsleben theilen, erkennend, dass unser alter Mensch mit Christus gekreuzigt worden ist, zu dem Zweck (ἵνα, cf. 8, 4), dass der Sündenleib vernichtet (seines Einflusses beraubt) werde, auf dass wir nicht mehr der Sünde dienen. Also Mittheilhafte des Todes Christi sind wir, und Mittheilhafte seines Lebens sollen wir werden; der Vernichtung geweiht ist der Sündenleib, aber wirklich seiner Macht und Herrschaft beraubt soll er werden (v. 5. 6). Aus dem Auferstehungs- und Gottesleben Christi und aus der organischen Verbindung der Gläubigen mit Christus wird nun (v. 12. 13) als Folgerung die Ermahnung abgeleitet, die Sünde nicht mehr herrschen zu lassen, um den Lüsten des Leibes Gehorsam zu leisten, und die Glieder des Leibes, welche vorher Organe der Sünde gewesen, zu Organen der Rechtbeschaffenheit zu machen. Als Motiv wird hinzugefügt: „denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade" (als dem die Sünde nicht nur unkräftig verurtheilenden, sondern wirksam überwindendem Princip). — Mit v. 15 nimmt Paulus den Einwurf (v. 1) wieder auf, gleich als fühlte er, dass die gegnerische Instanz, seine antinomistische

Lehre sei ein Freibrief zum Sündigen, noch nicht hinreichend widerlegt sei. Anknüpfend an das ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις (v. 12) weist er ihnen nach, dass in jedem Fall ein ὑπακούειν stattfinde; es komme nur darauf an, Wem man gehorche (von wem man abhängig sei): „Entweder lasset ihr euch von der Sünde regieren oder von der Rechtbeschaffenheit." Das Letztere ist bei den bekehrten Gläubigen der Fall: von jener Herrin sind sie frei und eo ipso der letztern dienstbar geworden — sie haben nur den Herrn gewechselt (v. 18 u. 20)." Diesen Wechsel habt ihr jedoch nicht zu bereuen; dennwas war die Folge eures frühern Herrendienstes? Dinge, deren ihr euch jetzt schämet .... Ganz anders jetzt, da ihr Gottes Diener geworden seid: jetzt führt die Frucht, die ihr habt (die δικαιοσύνη) zur Heiligung (εἰς ἁγιασμόν) und das Ziel ist das ewige Leben." — Paulus kennt nur entweder ein Leben in der ἁμαρτία oder ein Leben in der δικαιοσύνη (entweder ein περιπατεῖν κατὰ σάρκα oder ein περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα); nur entweder den Weg des θάνατος oder den Weg der ζωή; auf die tausend Schattirungen und Mittelzustände geht Paulus gar nicht ein. Ist denn seine Anschauung nicht eine das wirkliche Leben ignorirende Abstraction? Dies wäre der Fall, wenn Paulus das κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν schon als Wirklichkeit und nicht als Verpflichtung darstellte. Nun aber ist ihm allerdings die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes eine Thatsache (Rom. 8, 1 sqq.) und der Uebergang von dem Sündendienst zum Dienst der Rechtbeschaffenheit (6, 18. 20) ein wirkliches Factum; aber daraus ergiebt sich nicht, dass das, was potentiâ da ist, auch actu schon da sei: Letzteres muss durch die menschliche Selbstthätigkeit erst werden. Nun ist allerdings zwischen einem Zustand, in welchem die Sünde — und einem Zustand, in welchem die δικαιοσύνη (das πνεῦμα) im Menschen das Dominirende ist, kein Mittelding denkbar, und wenn solches im Einzelnen oft genug vorkommt, so kann doch im allgemeinen Tenor des Lebens nur entweder das Eine oder das Andere statthaben. — Als Charakteristicum des christlichen Lebens kann endlich auch die schon oben angezogene Stelle Rom. 12, 1. 2 hier angeführt werden: „Das ganze Leben eine Selbstopferung, ein Gottesdienst! Die ganze Stellung zum αἰών οὗτος eine geschiedene, gegensätzliche!" In diesen zwei Sätzen ist der ganze Inbegriff des christlichen Lebens enthalten.

45. Die einzelnen Pflichten, in welchen das Glaubensleben zur Erscheinung kommt, werden vom Apostel zwar geflissentlich, aber ohne allen Anspruch auf systematische Ordnung aufgezählt. Cf. Rom. 12, 3—21. Man erwarte nicht eine solche Aufzählung, welche sich

an Rom. 6 und 8 anschliesst, denn diesem nach sollten vorzüglich die Pflichten erwähnt sein, welche sich auf den Gegensatz gegen die σάρξ beziehen, aber es werden hauptsächlich sociale Pflichten genannt, und zwar solche, die auf die Glieder der Gemeinde als solche ihre Anwendung finden. Paulus hat zwar v. 1 das Princip der Heiligung ausgesprochen, aber v. 2 schon übergeleitet zu dem Gesichtspunkt, aus welchem er die folgenden Ermahnungen ableitet: „sich nicht dieser Weltzeit — deren Charakter es ist, τὰ ἑαυτοῦ φρονεῖν — zu conformiren, sondern sich so umzuwandeln, dass sie beurtheilen, nicht nur was das Gute und Löbliche nach dem Massstab der Welt, sondern was das vollkommen Gute nach dem Urtheil Gottes sei." Aus diesem Grundsatz und aus dem rechten Begriff der Gemeinschaft als der Einheit mannichfaltiger Gaben und Verrichtungen fliessen nun die folgenden Pflichten: Sich nicht überheben (μὴ ὑπερφρονεῖν), sondern sich schätzen nach dem Maasse des Glaubens, das Gott einem jeglichen zugetheilt hat (v. 3). Jeder soll darauf bedacht sein, seine Gnadengabe, Prophetengabe, Dienstleistung, Lehrgabe, Ermahnung u. s. w. als Glied am Leibe Christi zu bethätigen. — „Die Liebe ohne Falsch; das Böse scheuend, dem Guten anhangend; in der Bruderliebe herzlich, in der gegenseitigen Achtung einander zuvorkommend, im Eifer unverdrossen, im Geiste brennend, dem Herrn dienend, in der Hoffnung fröhlich, in der Drangsal standhaft, im Gebet beharrlich, an den Bedürfnissen der Heiligen theilnehmend, der Gastfreundschaft nachstrebend." — „Segnet die euch verfolgen — fährt Paulus nachdrücklicher fort — segnet und fluchet nicht; freuet euch mit den Fröhlichen, weinet mit den Weinenden — — — Vergeltet Niemanden Böses mit Bösem — — wo möglich haltet mit allen Menschen Frieden — rächet euch selber nicht, sondern gebet Raum dem göttlichen Zorn — — — lasse dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse durch das Gute!" — Sofern aber die Gläubigen im Weltganzen und die Römerchristen insbesondere in der Welt- und Cäsarenstadt leben, so werden sie zu Erfüllung ihrer Bürgerpflichten gegen die heidnische Obrigkeit ermahnt (13, 1—7). Wenn wir uns erinnern, dass damals (59 A. D.) ein Nero den Cäsarenthron inne hatte, so muss diese Ermahnung auffallen. Man verweist auf das sogenannte Quinquennium Neronis, das damals noch nicht abgelaufen war, mit grösserm Recht aber wohl auf die Abneigung der Juden, aus welchen die Römische Gemeinde grösstentheils bestand, gegen die heidnische Herrschaft (cf. Tholuck's Römerbrief, 5. Ausg., S. 678 sq.). Doch nicht nur in die Mitte des Römischen Staates waren die Römerchristen gestellt, sondern in die Mitte der Römischen Einwohnerschaft, gegen

welche ihnen die Pflicht der allgemeinen *Menschenliebe* als Summe des ganzen Gesetzes anbefohlen wird (l. c. 8—10). — Wie stimmt aber dieser Grundsatz unbedingter Toleranz mit Stellen wie 2. Cor. 6, 14 sqq.: „Ziehet nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen u. s. w.?" Es ist jedoch zu beachten, dass Paulus es in Corinth mit Heidenchristen zu thun hat, welche vor der heidnischen und namentlich corinthischen Frivolität gewarnt werden mussten, während die meistentheils aus Judenchristen bestehende Römische Gemeinde im Gegentheil geneigt war, sich in gehässiger Weise von ihren heidnischen Mitmenschen abzusondern („Odium generis humani"). Dass aber im Umgang mit den Heiden die Christen — der nahen Parusie eingedenk — nichts mit den heidnischen Gelagen und Lustbarkeiten zu thun haben sollten, wird l. c. v. 11—14 ausdrücklich bemerkt. — Die socialen Pflichten der Gläubigen beziehen sich jedoch nicht nur auf das Verhältniss zu denen, „welche draussen sind," sondern auch auf die *Differenzen im Innern* der Gemeinde (c. 14). Unter den Christen befanden sich stets solche, seien es Judenchristen, seien es scrupulöse Heidenchristen gewesen, welche eine Scheu hatten vor gewissen Speisen, die von heidnischen Opfermahlzeiten herrührten (1. Cor. 8 und 10, 23 sqq.), oder welche aus asketischen Gründen den Fleisch- und Weingenuss mieden (Rom. 14, 2. 21; cf. Joseph. vit. § 3; Heges. ap. Euseb. h. e. II, 23), während Andere, sich auf ihre christliche Freiheit berufend (1. Cor. 10, 23), sich über alle solche Scrupel hinwegsetzten. — Obgleich nun Paulus in thesi den letztern bestimmt (1. Cor. 8, 8; 10, 25. 26; Rom. 14, 14), so setzt er doch die schonende Rücksicht auf das Gewissen des glaubensschwachen Bruders höher als jene aufgeklärte Ueberzeugung, da das Beispiel der freiern Grundsätzen Huldigenden Aengstliche irre machen und veranlassen könnte, gegen ihr Gewissen zu handeln (1. Cor. 8, 10 sqq.; 10, 28 sqq.; Rom. 14, 15 sq.; 20—23), denn „was nicht aus Ueberzeugung geschieht, das ist Sünde" (Rom. ib. 23). Der stärkste Beweggrund zu solchem rücksichtsvollen Verhalten ist, dass der glaubensschwache Bruder, für welchen Christus gestorben ist, durch das rücksichtslose Vorgehen des Aufgeklärten zu Falle gebracht werden und verloren gehen könnte (1. Cor. 8, 10. 11; Rom. l. c. 15). — So ernstlich aber auch Paulus den Aufgeklärten Schonung der Schwachen empfiehlt, so sehr warnt er auch die Scrupulösen vor voreiligem und lieblosem Richten (Rom. l. c. 3. 4. 6 al.), denn so gut der Aengstliche durch seine Enthaltung Gott zu dienen glaubt, eben so glaubt der Aufgeklärte mit seiner Freiheit Gott zu dienen. Kurz fasst der Apostel das ganze daherige Verhalten in dem Worte zusammen: *ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς εἰς*

ἀλλήλους (R. l. c. 19) und in dem andern: πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν) v. 23)*).

46. Ueber das christliche Familienleben als solches spricht sich Paulus in seinen Hauptbriefen nicht aus, sei es, das er — selbst unverheirathet**) — von demselben keine Erfahrung hatte, sei es, dass sein christliches Bewusstsein sich überhaupt noch nicht mit diesem Gegenstande beschäftigt hatte. Dagegen war er durch Anfragen, welche die Corinthische Gemeinde an ihn richtete, veranlasst, sich über eheliche Verhältnisse zu äussern. Die christlichen Grundsätze der Heiligkeit und Keuschheit konnten leicht den Zweifel an der Erlaubtheit des ehelichen Umganges hervorrufen. Paulus hat zwar die Sünde der Unzucht als ganz besonders dem christlichen Leben zuwider (1. Cor. 5, 9 sqq.; 6, 15—20) gerügt; in Beziehung aber auf eheliche Verbindung ist er zwar im Allgemeinen der Ansicht, Enthaltsamkeit wäre besser; aber wegen der Gefahr geschlechtlicher Ausschweifung sei es unbedingt rathsam, dass jeder Mann seine eigne Frau, und jede Frau ihren eignen Mann habe (7, 1—7). Uns drängt sich hier die Frage auf, ob Paulus keine edlere und höhere Ansicht von der Ehe gehabt und ob er die Idee derselben (Gen. 2, 24; Matth. 19, 2—6) nicht gekannt habe? Mag es sich in dieser Hinsicht verhalten haben wie es will, so ist 1) zu bemerken, dass Paulus die Anfrage der Corinthier, welche sich lediglich auf die Geschlechtsgemeinschaft bezogen zu haben scheint, zu beantworten hatte, und 2) dass die Consequenz auch das Paulinische Christenthum auf eine höhere Würdigung des ehelichen Verhältnisses geführt hat (Eph. 5, 22—33). — Es konnte aber auch die speciellere Frage aufgeworfen werden, ob die ledigen oder verwittweten Personen in die Ehe treten dürfen oder nicht? Des Apostels Antwort ist, wie sich nach dem Vorigen erwarten lässt: Besser sei es freilich, wenn sie nach seinem Beispiel unverehelicht bleiben, aber wenn sie ihre Begierden nicht im Zaum zu halten vermögen, so sollen sie in die Ehe treten (v. 8. 9). — Eine schwierigere Frage war die nach der Auflösung oder Unauflöslichkeit gemischter Ehen. Zwar der Fall mochte kaum vorkommen

---

*) Es bedarf schwerlich mehr eines Beweises, dass πίστις hier nicht im Sinne des rechtfertigenden Glaubens steht, wie Gal. 2, 16; Rom. 3, 28; 4, 5 al. — sondern, wie der Zusammenhang unwidersprechlich zeigt, von der speciellen Ueberzeugung, dass eine Handlung erlaubt und recht sei, cf. auch Rom. 14, 1). Davon, dass alle Handlungen, welche nicht den Glauben an Christus (oder den orthodoxen Glauben) zur Quelle haben, Sünde seien, ist hier nicht die Rede.

**) Nach Ewald, Gesch. Israels VI, 371 und Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. II, 428 war Paulus damals Wittwer.

dass ein Christ eine Heidin oder eine Christin einen Heiden heirathete; desto öfter der, dass ein bereits verehelichter Gatte gläubig ward. Da konnte es sich fragen, ob eine solche Ehe nicht aufgelöst werden solle? Vom Standpunkt der Ehe als einer Seelenharmonie wäre diese Frage wohl unbedingt zu bejahen gewesen, aber dieser Standpunkt lag jener Zeit fern. Paulus nun ist in der Beantwortung dieser Frage sehr vorsichtig: 1) unterscheidet er das Verhältniss, über welches ein bestimmtes Gebot des Herrn vorliege, und dasjenige, über welches kein solches existire und über welches er lediglich seine individuelle Meinung vortrage (v. 10—12), und 2) ob der eine Gatte die Trennung begehre oder nicht (12—17). Was das Erste betrifft, so gelte der allgemeine vom Herrn aufgestellte Grundsatz: *γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι.* Hinsichtlich des zweiten Punktes setzt der Apostel voraus — was den modernen Anschauungen nicht entspricht — *α*) dass, wo kein Trennungsbegehren vorhanden sei, der ungläubige Theil durch den gläubigen geheiligt sei, — was aus der Voraussetzung, dass die Kinder solcher Eltern heilig (geweiht) seien, bewiesen wird (v. 14); *β*) dass, wo ein solches Trennungsbegehren sich geltend mache, dasselbe vom ungläubigen Gatten ausgehe (v. 12. 13), was sich aus den damaligen Verhältnissen, wo das Christenthum höchstens eine tolerirte Secte war, erklären lässt. In diesem Falle will der Apostel nicht, dass die Ehe in gezwungener Weise fortbestehe (v. 15), denn *ἐν εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεὸς*, und in solch gezwungenem Verhältniss würde keine *εἰρήνη* stattfinden. Paulus fügt bei: „denn was weisst du, o Frau, ob du den Mann retten (bekehren) wirst? oder was weisst du, o Mann, ob du die Frau retten wirst?“ Dieses ist zweifelhaft*), denn im gezwungenen Verhältniss ist ein rettender Einfluss des einen Gatten auf den andern sehr unwahrscheinlich. — Wie denkt aber Paulus überhaupt über die Frauen? Bekanntlich dachte darüber der Occident anders als der Orient, welcher überhaupt die Frauen als halbe Sklavinnen betrachtete. Auch gilt mit Recht die Achtung und Gleichstellung der Frauen als Wärmemesser christlicher Civilisation. — Aus 1. Cor. 11, 1—16 und 14, 34. 35 ist jedoch ersichtlich, dass Paulus die Frauen durchaus als abhängig und ihrer Abhängigkeit sich bewusst betrachtet wissen will, so sehr, dass er über dieses Verhältniss nicht einmal eine Discussion zulässt (11, 16; cf. 14, 36). Das bescheidene Auftreten der Frauen, und zwar nach jüdischer und

---

*) Diese Stelle im hoffenden Sinn zu erklären, „was weist du, ob du nicht...“ verbietet 1) der Wortlaut; es müsste heissen *εἰ μὴ* . . . und 2) der Zusammenhang, denn v. 16 ist Begründung des Gedankens, dass im Fall eines Trauungsbegehrens der Gatte nicht gezwungen sein soll, in der Ehe zu bleiben.

altgriechischer Sitte, ist ihm Sache des Anstandes, den er im Gegensatz gegen damalige Emancipationsgelüste beobachtet wissen will. — Wenn aber Paulus das Verhältniss des Mannes zur Frau analog dem Verhältniss Gottes zu Christo betrachtet (11, 3), so ist klar, dass von einer sklavischen Unterwürfigkeit der Frau keine Rede sein kann. Wenn Paulus ferner (7, 13) die Möglichkeit eines Trennungsbegehrens auch von Seiten der Frau voraussetzt und (v. 16) einen rettenden (bekehrenden) Einfluss der Frau auf den Mann unter andern Umständen für möglich hält, so ist damit doch implicite eine gewisse rechtliche und moralische Ebenbürtigkeit der Frau angedeutet. Vollends Gal. 3, 28 (s. u.) ist die Gleichheit aller Nationen und Stände nicht nur, sondern auch beider Geschlechter in Christo ausgesprochen.

47. Durch eine unvordenkliche Sitte war bei allen Völkern des Alterthums die Sklaverei zu Recht bestehend. Doch war dieselbe im Judenthum vermöge gewisser Gesetzesbestimmungen (Exod. 20, 10; 23, 6; Deut. 16, 11; 15, 12—15) und der gesammten religiösen Anschauung (cf. Ps. 113, 3 sq.; 138, 6; Hiob 5, 11) weniger drückend. Aber Paulus wirkte in Heidenländern und seine daherigen Aeusserungen müssen sich auf heidnische Verhältnisse beziehen. — Schon der Umstand, dass anfangs vorzüglich Leute aus niedrigem Stande an das Evangelium gläubig wurden, war ein Fingerzeig, dass es in der Gemeinde Gottes nicht nach Stand und Würden zugehe (1. Cor. 1, 26 sqq.; cf. schon Matth. 20, 25—28). — Es konnte aber leicht bei christlichen Sklaven die Ansicht aufkommen, dass der Sklavenstand eines Christen unwürdig sei; dieser Meinung tritt Paulus entgegen (1. Cor. 7, 20 sqq.): „Jeder bleibe in dem Beruf, in welchem er (zum Christenthum) berufen worden ist: bist du als Sklave berufen worden, mache dir darum keine Sorge; sondern wenn du auch Gelegenheit hast, frei zu werden, so benutze es vielmehr, als Sklave berufen zu sein*); denn der im Herrn berufene Sklave ist ein vom Herrn Freigelassener (*ἀπελεύθερος κυρίου*); gleicherweise ist der als Freier Berufene ein Knecht Christi. Um hohen Preis seid ihr erkauft worden, werdet nicht Menschenknechte (indem ihr, Menschen zu gefallen, etwas thut, was eurer *ἀπελευθερία κυρίου* oder *δουλεία Χριστοῦ* zuwider ist); in dem Beruf, in welchem er berufen worden, bleibe ein Jeder in seinem Verhältniss zu Gott.“ — Obschon also Paulus nicht will, dass

*) Die (annehmlichere) Erklärung, „Wenn du frei werden kannst, so benutze die Freiheit um so viel lieber,“ ist 1) gegen den Wortsinn, indem das *καὶ* (nicht steigernd, sondern concedirend) sonst nicht vor *δύνασαι*, sondern vor *ἐλεύθερος* stehen müsste, und 2) gegen den Zusammenhang sowohl mit v. 21 (*μή σοι μελέτω*) als mit v. 22 (*ὁ ἐν κυρίῳ κληθ. δ. ἀπελεύθερος κυρίου ἐστιν·* — er ist also schon frei und braucht es nicht erst zu werden).

Jemand aus vermeintlich religiösen Gründen seinen Stand ändere, so ist ihm doch der Sklave ein Freier, und der Freie ein Sklave geworden im Verhältniss zum Herrn, so dass so zu sagen das ideale Verhältniss umgekehrt, aber im Grunde der Unterschied aufgehoben ist. Der Standesunterschied hat keinen Einfluss auf das religiöse Verhältniss: „dies beweiset dadurch, dass ihr in euerm Stand als etwas religiös Indifferentem beibet!" — Dass der freie oder Sklavenstand keinen Einfluss auf das religiöse Verhältniss hat, geht auch daraus hervor, dass Sklaven wie Freie mit dem Einen Geiste begabt worden sind. 1. Cor. 12, 13: . . . *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι...* Dadurch, dass auch Sklaven wie Freie den Geist empfangen haben, in welchem sie Jesum Herrn nennen können und Gnadengaben zugetheilt bekommen haben (v. 3 sqq.), ja welcher sie der Gotteskindschaft versichert (Rom. 8, 15), sind auch Sklaven der höchsten geistigen Würde theilhaftig. — Diese gleiche Würde Aller ohne Unterschied der Nationalität, des Standes und des Geschlechtes ist endlich in der Hauptstelle Gal. 3, 28 ausgesprochen: *Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Dieser Ausspruch ist um so bedeutsamer, als unmittelbar vorher gesagt ist: „Ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben in der Gemeinschaft mit Christo Jesu; denn so viele von euch getauft worden sind, die haben Christus angezogen." Vermöge dieser Einigung mit Christus und Gottessohnschaft sind auch die Sklaven den Freien gleich geworden. (Cf. unten Brief an Philemon.)

48. Von dieser peripherischen kehren wir zur centralen Betrachtung des Glaubenslebens zurück, wie dieselbe bei Paulus in Inhalt und Form einen so wesentlichen Theil seiner Lehre bildet, nämlich zur Betrachtung des Glaubenslebens in den Widerwärtigkeiten und Drangsalen. — Ganz anders als in der jüdischen und heidnischen Welt, in welcher das Unglück als Beweis göttlicher Ungnade gilt, wird von dem in Christus Gerechtfertigten das Schicksal angesehen. Dieser hat Frieden im Verhältniss zu Gott, er ist mit dem Schicksal versöhnt durch Jesus Christus, durch welchen er den Zutritt zu dem Gnadenstand erhalten hat — die Gnade nicht mehr als etwas Fernes oder Verschlossenes zu betrachten hat (Rom. 5, 1. 2). Ja noch mehr — so fährt der Apostel v. 3—5 fort — *ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν, εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται . . .* Also selbst das, worüber der Mensch sonst nur zu klagen hat, rechnet sich der Gläubige zur Ehre an, indem er aus Erfahrung weiss, dass die Drangsal ihm nur heilsame Früchte bringt: Standhaftigkeit, Bewährung,

Hoffnung, und zwar nicht eine illusorische, sondern eine wahre, durch den Erguss der Liebe Gottes in sein Herz verbürgte. — Nirgends jedoch hat sich der Apostel so eingehend über diese Sache ausgesprochen, wie Rom. 8, 18 sqq. Er bespricht in diesem Capitel im Allgemeinen die Seligkeit des Gnadenstandes, und so eben hat er von dem Geiste der Gotteskindschaft und deren Gewissheit geredet, womit auch die künftige *κληρονομία* verbunden, die aber durch das Leiden mit Christus bedingt sei. „Dies kann aber uns nicht entmuthigen, denn wir wissen, dass die Leiden der Jetztzeit in keinem Verhältniss stehen zu der Herrlichkeit, die im Begriff ist an uns geoffenbart zu werden.“ — Nun die Schilderung der Sehnsucht der gesammten Schöpfung mit Einschluss der Geisteskinder nach Erlösung (v. 19—23). „Zwar sind wir gerettet, aber nur der Hoffnung nach (potentiell)! also ohne das Gehoffte zu sehen, und mithin so, dass wir es durch Geduld erwarten (v. 24. 25). Gleicherweise nun, wie wir in der Gedrücktheit dieses Lebens durch die Hoffnung aufrecht erhalten werden, so kommt auch der göttliche Geist unserer Schwachheit zu Hülfe (v. 26), welche sich darin äussert, dass wir nicht wissen, Was (*τί*) und Wie (*καθὸ δεῖ*) wir beten sollen (cf. 2. Cor. 12, 8. 9), aber der Geist selbst (kein anderer) tritt für uns ein, so dass dieser gleichsam unabhängig von uns intercedirt, mit unaussprechlichen*) Seufzern, — aber wenn gleich unaussprechlich und daher unausgesprochen, dennoch vom Herzenskündiger verstanden, weil Gottes Geist nicht anders als gottgemäss (*κατὰ θεὸν*) Fürbitte thut. — Doch überhaupt wissen wir, dass den Gott Liebenden Alles zum Guten (zur Förderung) beiträgt, denen nämlich, die nach dem göttlichen Vorsatz Berufene sind: denn die Consequenz des göttlichen Rathschlusses führt das angefangene Heil bis an's Ende — so gewiss, dass die Heilsstufen als schon geschehene betrachtet werden können (siehe die Aoriste). — So schwer also auch der Druck, so gross auch die Leiden dieser Zeit sein mögen, so werden die Gläubigen dennoch aufgerichtet 1) durch die Hoffnung; 2) durch den für uns intercedirenden heiligen Geist; 3) durch die allgemeine Ueberzeugung, dass den nach Gottes Rathschluss Berufenen alles zur Förderung beitragen muss, weil dieser Rathschluss das Angefangene auch gewiss zu Ende führt, cf. 1. Cor. 1, 9; 10, 13. — Bei solcher Glaubens-Ueberzeugung kann nichts übrig bleiben als die

---

*) *στεναγμοῖς ἀλαλήτοις* — mit unausgesprochenen (stummen) — oder mit unaussprechlichen Seufzern? Coll. 1. Petri 1, 8: *χαρὰ ἀνεκλάλητος*, mit 2. Cor. 12, 4 *ἄῤῥητος* = unaussprechlich. Was aber unaussprechlich ist, das ist auch unausgesprochen.

siegreichste Glaubensfreudigkeit (v. 31—39): „Wenn Gott für uns ist, wer kann wider uns sein? Hat Gott das Grösste für uns gethan, warum sollte er nicht auch das Geringere thun (Argum. a majori ad minus)! Wer wird gegen die Auserwählten Gottes als Ankläger auftreten (33)? — — Wer wird uns scheiden von der Liebe Gottes (35 sqq.)?" — — Cf. was Paulus aus der Erfahrung seines apostolischen Lebens heraus sagt 2. Cor. 4, 8. 9: *ἐν παντὶ θλιβόμενοι ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι, ἀπορούμενοι ἀλλ' οὐκ ἐξαπορούμενοι, διωκόμενοι ἀλλ' οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι, καταβαλλόμενοι ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι* ... Und ibid. v. 16 spricht er mitten aus dem äussern Leiden das Bewusstsein der innern Erneuerung — gleichsam der schon diesseits beginnenden Auferstehung aus: . . . *εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσωθεν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ κ. ἡμέρᾳ* — „denn das augenblicklich leicht zu Tragende (*τὸ παραύτικα ἐλαφρὸν*) unserer Drangsal bringt uns ein über alles Maass überwiegendes, ewiges Gewicht von Herrlichkeit (siehe die Antithese von *ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως* und *βάρος δόξης*) zuwege (cf. Rom. 8, 18), — da wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare (Rom. 8, 24; cf. Hebr. 11, 1), denn das Sichtbare ist zeitlich (temporär, *πρόσκαιρα* cf. Matth. 13, 21), das Unsichtbare aber ist ewig." Mit begründender Beziehung auf *μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα* spricht nun (5, 1—10) Paulus seine hoffnungsreiche Ueberzeugung (*οἴδαμεν γὰρ*) aus, mit einem neuen Leibe angethan zu werden (resp. überzusiedeln in eine neue, himmlische Behausung), und sein Heimweh nach der Gemeinschaft mit dem Herrn (6—8; cf. Phil. 1, 23), was aber auch ein Motiv ist, Ihm wohlgefällig zu sein, eingedenk der künftigen gerechten Vergeltung (v. 10). — Endlich führt Paulus eine ganz bestimmte Erfahrung aus seinem eigenen Leben an, aus welcher hervorgeht, dass auch das demüthigendste Leiden von Gott mit Absicht und zum Guten über den Gläubigen verhängt wird: 2. Cor. 12, 1—10. Die Stelle bildet einen Theil der polemischen Selbstvertheidigung des Paulus wider seine corinthischen Gegner, welche ihm den apostolischen Charakter absprechen (11, 5 sqq., 22 sqq.). Er hat so eben die vielen Leiden und Mühsale aufgezählt, welche er während seiner Amtsführung zu tragen hatte und welche er als Beweise seiner Apostelwürde anführen kann. Jetzt führt er noch ein ganz specielles, erhebendes Erlebniss aus früherer Zeit an, dessen er sich rühmen könnte, nämlich eine Entrückung (*ἁρπαγμὸς*) in das Paradies, wobei er unaussprechliche Worte vernahm (v. 4). Damit er sich jedoch des Ausserordentlichen der ihm gewordenen Offenbarung nicht überhebe, ist ihm ein Stachel (*σκόλοψ* = ein empfindliches Leiden, dessen Beschaffenheit errathen zu wollen vergebliche Mühe ist) in's Fleisch gegeben, ein Satansengel, ihn zu

schlagen, damit er sich nicht überhebe (v. 7). Deshalb hat Paulus dreimal den Herrn gebeten, dass er von ihm abstände und ihn ruhig liesse, und der Herr hat ihm zur Antwort gegeben: „Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις [μου] ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται“ (v. 9). „Es genügt dir, bei mir im Verhältniss der Gnade zu stehen, denn „gratia esse potest, etiam ubi maximus doloris sensus est“ (Beng.); denn meine Kraft (Hülfe), deren Gefühl dir jetzt fehlt, wird im Zustand eigner Schwachheit vollendet.“ — Dieser Ausspruch, speciell an Paulus gerichtet und auf sein besonderes Leiden bezüglich, hat zugleich eine weit grössere Tragweite und ist ein von allen Gläubigen unter schweren Leiden zu beherzigendes Trosteswort.

δ) Die Gemeinde Gottes.

1) Ihre Gründung.

49. Die Gemeinde Gottes (ἐκκλησία) hat den Verkündiger des Evangeliums und dieses selbst zur Voraussetzung. — Das Evangelium (die gute Botschaft vom Messianischen Heile) wird von Paulus auch ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ (1. Cor. 1, 18; cf. 23; 2, 2) oder ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς (2. Cor. 5, 19. 20) genannt: jenes, weil sich für ihn diese Botschaft in der Thatsache, dass Christus für uns gekreuzigt worden, concentrirt (1. Cor. 2, l. c.; Gal. 6, 14); dieses, weil im Kreuze Christi die grosse Frage der Menschheit: Wie werde ich versöhnt mit Gott? beantwortet ist. — Je weniger der Glaube des Paulus an Christus auf persönlicher Erinnerung (2. Cor. 5, 16) oder auf blosser Ueberlieferung (doch cf. 1. Cor. 11, 23 sqq.; 15, 3; cf. 7, 10; 1. Thess. 4, 15), und je mehr er auf innerem Erlebniss beruht, desto mehr muss sich ihm der Inhalt des Evangeliums in die Kunde vom Tod und der Auferweckung Christi zusammenfassen, und als solche bringt er jenen Inhalt der Corinthischen Gemeinde, in welcher Zweifel an der Todtenerweckung aufgetaucht waren, in Erinnerung (1. Cor. 15, 1—5). — Die Botschaft vom Heil erfordert aber Heilsverkündiger, denn πῶς πιστεύσουσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσουσιν χωρὶς κηρύσσοντος (Rom. 10, 14). Der Heilsverkündiger geht aber nicht aus eigener Willkür aus, um das Wort zu verkündigen, sondern gesandt von dem Herrn: πῶς δὲ κηρύξουσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν — v. 15; cf. 1. Cor. 1, 17); darum heisst der Heilsverkündiger ἀπόστολος, und zwar ist er dieses οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . (Gal. 1, 1), was Paulus natürlich insonderheit da geltend macht, wo sein Evangelium und Apostelamt angegriffen ist. Dass seine Evangeliumspredigt nicht κατ᾽ ἄνθρωπον sei, beweist Paulus (Gal. 1, 11 sqq.) durch die Thatsache, dass er aus einem

Christenverfolger ein Bekenner und Apostel Christi, aus einem Gesetzeseiferer ein Heidenapostel geworden sei, — ein Resultat, das durch keine menschliche Vermittlung, nicht einmal durch die der Urapostel zu Stande gekommen sei (v. 15—17). — Anderswo spricht er vom Apostelamt überhaupt, leitet es unmittelbar von Gott ab und bringt es in die engste Verbindung mit der Versöhnungsthat Gottes durch Christus (2. Cor. 5, 18. 19). Danach ist die *διακονία τῆς καταλλαγῆς* die unmittelbare Consequenz der durch Christus bewirkten Versöhnung: Er hat den *λόγος τῆς καταλλαγῆς* unter die Apostel niedergelegt (ihnen anvertraut) zur Verkündigung. Folglich sind die Apostel Gesandte in Christi Namen, so dass ihre Function anzusehen ist als ob Gott selbst durch sie ermahnte, so „bitten wir — sagt der Apostel — in Christi Namen: Lasset euch versöhnen mit Gott"*). Ist nach dem Frühern Christus, der Gekreuzigte und Auferweckte, der wesentliche Inhalt des Evangeliums, so ist das *καταλλάγητε τῷ θεῷ* die Tendenz der Evangeliumspredigt. — Das Wort vom Kreuze kann aber nicht ermangeln, sowohl nach Inhalt als nach Form den weisen und nach Weisheit fragenden Hellenen als Thorheit zu erscheinen (1. Cor. 1, 18. 23), „denn wie kann doch von einem gekreuzigten Juden die heilbringende Wahrheit ausgehen?" „Und wie wenig entspricht doch die einfältige Form der Verkündigung demjenigen, was wir von einem Lehrer der Wahrheit erwarten!" — Aber auch den Juden kann das Wort vom Kreuze nur ein *σκάνδαλον* sein: „ein als Irrlehrer und Verbrecher Hingerichteter sollte der Messias sein!?" — „Bloss aus Gnaden sollte man gerecht werden und all unser Schaffen und Streben nach Gerechtigkeit sollte vergeblich sein (Rom. 9, 32. 33)!" — Solchen Anstössen begegnet Paulus mit seiner Evangeliumspredigt: Und dennoch ist diese thörichte und ärgerliche Evangeliumspredigt eine Kraft Gottes, welche alle Glaubenden an sich selber erfahren (1. Cor. 1, 18), ist für die von Gott Berufenen, seien sie Juden oder Heiden, Gottes Kraft und Gottes Weisheit (v. 24)," — „denn das Thörichte Gottes — so sagt Paulus in schneidendem Sarkasmus — ist weiser als die Menschen . . ." — So schwach und gebrechlich auch die Heilspredigt des Apostels sein mochte (2, 1—5), so ist sie doch Weisheit, freilich nicht Weisheit wie sie dem Geist und den Anforderungen dieser Weltzeit entspricht, sondern eine verborgene, der Welt unbekannte und unerhörte (2, 6—9), „uns aber durch Gottes Geist geoffenbarte Weisheit"

---

*) *Ὡς ὅτι* (v. 19 = 2. Thess. 2, 2) subjectiv, weil Inhalt der aufgetragenen *διακονία*. — *Ἦν* nicht mit *ἐν Χριστῷ*, sondern mit *καταλλάσσων* zu construiren (cf. 1. Cor. 14, 9; Jac. 1, 17). — *Θέμενος . . . λόγον καταλλαγῆς* — auf uns gelegt als Auftrag — Folge des *καταλλάσσειν*.

(v. 10. 12), die wir nicht mit menschlich-studirten, sondern mit Geistes-Worten vortragen (13), die aber auch nur von einem Geistesmenschen verstanden und gewürdigt werden kann (14. 15)." — Wenn Manche sich beklagten, dass seine Evangeliumspredigt, welche gerade im Gegensatz gegen die *διακονία τοῦ γράμματος* eine *διακονία τοῦ πνεύματος* (2. Cor. 3, 6—8) und unverhüllt (ib. 12. 13) war, dennoch dunkel und verhüllt sei, so „ist sie nur bei den auf dem Wege der *ἀπώλεια* Befindlichen und Verblendeten verhüllt (2. Cor. 4, 3. 4), auf dass sie nicht anschauen können die Herrlichkeit Christi; denn Christus ist es, und nicht wir selbst, den wir verkündigen, denn Gott, der als Schöpfer gesprochen „Es werde Licht!" (Gen. 1, 3), hat in unsern Herzen das Licht der Erkenntniss Gottes in Christo aufgehen lassen (v. 5. 6)." — „Diesen Schatz der Erkenntniss Christi haben wir aber in geringen und zerbrechlichen Gefässen (v. 7): Beweis die Drangsale, Aengstigungen und Verfolgungen, unter denen wir dennoch nicht zu Grunde gehen (v. 8—10)." „Obgleich nun in uns der Tod, das Sterben um Jesu willen, wirksam ist, so ist doch der Geist des Glaubens in uns lebendig, kraft dessen wir mit dem Psalmisten (116, 10) sagen können: Wir glauben, darum reden wir! (v. 13), — und obgleich der Tod in uns wirksam ist, so wissen wir doch, dass Gott uns in Gemeinschaft mit Christus auferwecken wird." Der Gegensatz gegen die *ἐνέργεια τοῦ θανάτου* ist also 1) der Geist des Glaubens, kraft dessen unser Glaube zum Reden wird (cf. Act. 4, 20) und 2) die Zuversicht auf die Auferstehung. Aber das Erste ist's, was den Apostel ausmacht.

50. Aber Paulus ist nicht nur Apostel im Allgemeinen, sondern Heidenapostel und ist genöthigt, als solcher sich seinen judaistischen Gegnern gegenüber geltend zu machen. Den Galatischen Gemeinden, welche sich ein Gesetzeschristenthum hatten aufdringen lassen, führt er zu Gemüthe, dass er von Geburt an von Gott ausersehen worden sei, „das Evangelium zu verkündigen unter den Heiden" (Gal 1, 15. 16). Er setzt seine Bekehrung (die Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm) und seine Berufung zum Heidenapostel in die engste Verbindung mit einander, so dass letztere der Zweck der erstern sei ... (*ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εἰ αγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν*). — Ganz vorzüglich aber den Corinthiern, unter denen sich schon früh eine Kephas- (und eine Christus-)Partei gebildet hatte (1. Cor. 1, 12), und welche kaum ein Jahr später sich von der Auctorität der Urapostel ganz gegen Paulus hatte einnehmen lassen (2. Cor. 10, 7—12, 11. 12), muss er sein apostolisches Recht in Erinnerung bringen und sagen, er stehe *τοῖς ὑπερλίαν ἀποστόλοις* in nichts nach (11, 5), auch nicht in demjenigen, worin sie sich *κατὰ σάρκα* rühmen: „Hebräer sind sie?

auch ich; den theokratischen Ehrennamen Israeliten tragen sie? auch ich; Saame Abrahams sind sie? auch ich; Diener Christi sind sie? ich noch viel mehr! (v. 22. 23). Davon zeugen alle die Leiden, Mühsale und Gefahren (23—27), abgesehen von dem täglichen Ueberlauf, von der Sorge für alle Gemeinden (v. 28 sq.)." Auch hoher Offenbarungen könnte er sich rühmen, aber es ist dafür gesorgt, dass er das nicht thue, dass er sich vielmehr seiner Schwachheit rühme (12, 1—10, siehe oben). Doch indem er sich als Heidenapostel weiss, so hindert dies nicht, dass er sich bewusst ist, Apostel des Evangeliums zu sein, das „eine Kraft Gottes zum Heil ist für jeden, der da glaubt, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι (Rom. 1, 16. 17; cf. 3, 30). Ja gerade sein Heiden-Apostelamt ist ein indirectes Mittel zur Bekehrung seiner Volksgenossen, sofern die Bekehrung der Heiden diese zur Nacheiferung reizen soll und das Ziel der Heidenbekehrung die Rettung Israels ist (Rom. 11, 13—15). So ist denn Paulus als Heidenapostel zugleich universeller Apostel.

51. Indem Paulus Heiden zu Christus bekehrt und in Heidenländern Gemeinden gründet, so ist er sich bewusst, als geistiger Ackermann gepflanzt (1. Cor. 3, 6 sqq.), als kunstverständiger Baumeister den Bau der ἐκκλησία gegründet zu haben, indem er als den alleinigen Grundstein Christum Jesum in sie gelegt hat (3, 10. 11; cf. Matth. 21, 42). Er hat die Fundamental-Wahrheit verkündigt, so dass sie nicht nur ein individuelles, sondern ein Gemeinschaftbildendes und -erhaltendes Princip ist. Die Hauptsache hat er gethan; damit ist die aufbauende Arbeit anderer Lehrer nicht ausgeschlossen, doch kommt es darauf an, ob sie unvergänglichen oder vergänglichen, edeln oder unedeln Lehr- und Baustoff anwenden. — Noch ein intimeres, ein mystisches Bild gebraucht Paulus, um seine bekehrende, neues Leben weckende Arbeit an seinen Lesern zu bezeichnen: er sagt (1. Cor. 4, 15), er habe sie in Christo Jesu durch das Evangelium gezeugt (cf. auch Philem. v. 10)*), womit er andeutet, dass er die ganze Kraft seiner Liebe, gleichsam seine Seele aufgewendet habe, um das Christusleben in ihnen zu wecken. Ja noch stärker drückt er sich Gal 4, 19 aus: „τεκνία μου οὓς πάλιν ὠδίνω ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν." Die ganze schmerz- und angstvolle Anstrengung drückt er damit aus, welche es erfordert hat, um sie zum geistlichen Dasein zu bringen. — Dieses begründet denn

*) Der Ausdruck ist dem rabbinischen Sprachgebrauch entnommen, cf. tr. Sanhedrin Fol. 19, 2: „Si quis filium proximi sui legem docet, hoc idem putat scriptura, ac si eum genuisset." Aber dies schliesst nicht aus, dass Paulus sein ganzes Gefühl in diesen Ausdruck gelegt hat.

zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde nicht bloss ein Verhältniss wie zwischen Lehrer und Schülern, sondern wie zwischen Mutter und Kindern (Gal. l. c.); darum ist seine Gereiztheit gegen seine Gegner in Galatien nicht nur die Gereiztheit der Eifersucht gegen Rivalen, nicht bloss der Zorn gegen die, welche eine falsche Lehre verkündigen, sondern die Gereiztheit gegen die, welche ihm seine Kinder vom Herzen reissen wollen, cf. Gal. 4, 12—20; coll. 2. Cor. 2, 12. 13; 7, 1—5 (1. Thess. 2, 7. 8).

2) Der Bestand der Gemeinde Gottes.

52. Dass die, welche das Evangelium im Glauben angenommen haben, nicht als Individuen für sich bestehen, sondern eine Gemeinschaft (*ἐκκλησία*) bilden, setzt der Apostel überall voraus. Als nur noch eine Gemeinde, die judäische Urgemeinde, existirte, so wird dieselbe sich noch kaum als *ἐκκλησία* oder קָהָל bezeichnet haben, schon wegen der möglichen Verwechslung mit der jüdischen Volksgemeinde. Selbst der Verfasser der Act. spricht anfangs nur von *πάντες οἱ πιστεύοντες* (2, 44), vom *πλῆθος τῶν πιστευόντων* (4, 30), von den *μαθηταῖς* (9, 25. 26). Doch cf. 8, 1; 11, 26. — Ob nun Paulus das Wort *ἐκκλησία* aus den LXX, welche gewöhnlich קָהָל mit diesem Wort wiedergeben (während das synonyme עֵדָה meist mit *συναγωγή*), oder ob er das Wort aus dem gangbaren griechischen Gebrauch von *ἐκκλησία* = berufene Volksversammlung (cf. z. B. Demosth. pro cor.; Act. 19, 39), hernahm, kann streitig sein. Genug, der Ausdruck ist bei ihm bereits ein stehender und hat seine bestimmte Bedeutung: es ist die von Gott berufene Gemeinschaft der Gläubigen, bestehend aus *κλητοῖς ἁγίοις*, d. h. aus solchen, die von Gott berufen sind, Gottgeweihte zu sein. Schon das alttestamentliche Volk war bestimmt, „heilig zu sein“ (Levit. 11, 45; 19, 2; 20, 7; Exod. 19, 6); aber während dieses vermöge seiner Abstammung schon zur Heiligkeit bestimmt war, so ist die neutestamentliche Gemeinschaft durch die Innerlichkeit des Glaubens gottgeweiht, und während jenes durch die gesetzliche Institution gottgeweiht, vom Profanen abgesondert war, so ist die neutestamentliche Gottesgemeinde durch den Geist Christi geheiligt (1. Cor. 6, 11; cf. Eph. 1, 4 al.). Zu solcher Heiligkeit sind sie berufen (*κλητοὶ* 1. Cor. 1, 2; Rom. 1, 6). Sie sind *κλητοὶ* vermöge der göttlichen *κλῆσις* (1. Cor. 1, 26 sq.; Rom. 8, 28), denn Gott hat sie durch das Evangelium aus ihrem gottentfremdeten Zustande zur Gemeinschaft Christi berufen (Rom. 9, 24—26), und zwar so, dass mit dem äussern Hören (*ἀκούειν*) das innere Gehörgeben (*ὑπακούειν*) verbunden war (das Weitere über *κλῆσις* etc.

siehe unten bei „Rathschluss Gottes“.) — Auffallend ist, wie der Begriff von *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, welcher bei Jesu der Grundbegriff ist, bei Paulus in den Hintergrund tritt. Er kommt zwar in den vier Hauptbriefen des Paulus noch sieben Mal vor, aber meistens in eschatologischer Bedeutung und in der Phrasis: *κληρονομεῖν τὴν β. τ. θ.*, während überall, wo es sich bei Paulus um die wirkliche Realität des Reiches Christi handelt, die *ἐκκλησία* gemeint ist. Jedenfalls ist bei Paulus die *βασιλ. τοῦ θεοῦ* etwas transscendentes, cf. vorzüglich 1. Cor. 15, 24; 50, — während die *ἐκκλησία* die Diesseitigkeit des Christusreiches bezeichnet.

53. Die *ἐκκλησία* ist demnach theils etwas Ideales, theils etwas Empirisches. Die ideale Seite ist zunächst in den Dedicationen ausgedrückt, wobei jedoch zu bemerken ist, dass dieselbe im Galaterbrief fehlt, wo die gereizte Stimmung des Verfassers ihn an dem Vorhandensein des Höhern in den Gemeinden jener Landschaft zweifeln lässt, da sie das Fundament verlassen hatten, auf welches der Apostel sie gegründet hatte. — In der Dedication der Corinthierbriefe aber fehlt die ideale Seite nicht: sie werden angeredet als *κλητοὶ ἅγιοι* (s. o.), als *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (1. Cor. l. c. v. 2). Ebenso werden die Römerchristen als *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, d. h. als Berufene, Jesu Christo Angehörige, als *ἀγαπητοὶ θεοῦ*, als *κλητοὶ ἅγιοι* angeredet (1, 6. 7). — Noch im Eingang des ersten Corinthierbriefes (v. 4—9) belobt Paulus seine Leser, dass sie, nachdem ihnen die Gnade Gottes verliehen worden in Christo Jesu, reich geworden seien an jeglicher Rede und jeglicher Erkenntniss, dass das Zeugniss von Christo befestigt worden sei in ihren Herzen, so dass sie keinen Mangel haben an irgend einer Gnadengabe u. s. w. — in welchem Lobe freilich eine Captatio benevolentiae nicht zu verkennen ist. Und wenn Paulus von den Römerchristen sagt, dass ihr Glaube in der ganzen Welt verkündigt werde (1, 8), so ist dies eine populäre Hyperbel, wie jeder Schriftsteller sich solche erlaubt. — Mehr in's Gewicht fällt, dass der Apostel die Corinthische Gemeinde einen *ναὸς θεοῦ* nennt, in welchem der heilige Geist wohnt (1. Cor. 3, 16) und dessen Entweihung ein höchst strafbares Vergehen sei. — Am wichtigsten ist aber, was er ib. 6, 11 sagt: Nachdem er ihnen in Erinnerung gebracht, dass weder Hurer noch Götzendiener noch Ehebrecher u. s. w. das Reich Gottes ererben werden und dass unter ihnen Leute solchen Gelichters gewesen seien, so fährt er ermunternd fort: *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* ... Die Intention dieser Worte ist, den Lesern den Widerspruch ihres Verhaltens mit ihrem durch die Bekehrung eingetretenen christlichen Charakter, ihrer Erscheinug mit

ihrer Idee zu Gemüthe zu führen.. Dabei ist die Emphase nicht unbeachtet zu lassen, welche in dem wiederholten ἀλλὰ liegt. Das ἀπελούσασθε bezieht sich auf die Taufe, welche von Paulus (und allen neutestamentlichen Schriftstellern) als Act gefasst wird, der mit dem Symbol auch die Sache conferirt (Gal. 3, 27; Rom. 6, 4; cf. Col. 2, 12; Eph. 5, 26; Tit. 3, 5; 1. Petri 2, 21). Ἡγιάσθητε bezeichnet nicht die sittliche Heiligung, welche das Werk des ganzen Lebens ist; nicht die Perfection, sondern die Consecration zum neuen Leben (cf. Eph. 5, 26; Hebr. 10, 10. 14). Ἐδικαιώθητε heisst: ihr wurdet in den Stand der Rechtbeschaffenheit, der Gottgefälligkeit versetzt (Rom. 5, 1). Dies sind nicht sowohl verschiedene Acte, als verschiedene Seiten und Momente der göttlichen That, durch welche sie aus Sündern Heilige (potentiell) geworden sind. So hoch steht die christliche Gemeinde ihrem idealen Charakter nach! Aber wie stimmen damit die sittlichen Gebrechen, die der Apostel an der Corinthischen Gemeinde zu rügen hat: das Parteiwesen nebst der Ueberschätzung menschlicher Weisheit; die Duldung des Scandals in ihrer Mitte (c. 5); die Streithändel (c. 6); die Liebäugelei mit dem heidnischen Cultus (c. 10); die Unordnungen bei ihren Liebesmählern und die Profanation des Mahles des Herrn (c. 11 17 sqq.), endlich die Läugnung einer christlichen Grundlehre (c. 15, 12 sqq.)? Der Widerspruch erklärt sich so, dass jener ideale Charakter nur erst als Princip oder Keim in sie gelegt war, der sich durch ihre freie Thätigkeit erst noch zur Wirklichkeit entwickeln sollte und sich noch nicht entwickelt hatte als der neue Mensch, der den alten Menschen in seinen mannichfaltigen Formen sich noch gegenüber hatte; als die potentia, die noch nicht zum actus geworden war. Die Erfahrung lehrt, dass die Anfangszeit der Bekehrung gewöhnlich durch ein Vorherrschen des neuen und Zurücktreten des alten Menschen markirt ist; dass aber auf diese Blüthezeit eine Reaction des natürlichen Menschen zu folgen pflegt. — Diese Erfahrung kann an dem Einzelnen wie an einer ganzen Gemeinde gemacht werden; diese Erfahrung hat Paulus ganz vorzüglich an der Corinthischen Gemeinde gemacht.

54. Ein wichtiger Punkt war für Paulus das Verhältniss der Gemeinde zu ihm und zu ihren Lehrern überhaupt. Diese Frage wurde ihm nahe gelegt theils durch das Corinthische Parteiwesen, theils durch die Entfremdung der Galatischen Gemeinden und eines Theils der Corinthischen Gemeinde von seiner Person. — Das Parteiwesen erwuchs aus der Ueberschätzung gewisser Lehrer und ihrer eigenthümlichen Vorzüge nach einem weltlichen Kriterium. Die Hellenen als die gebildetste Nation der alten Welt schätzten die Beredsamkeit und die Philosophie über alles hoch; die Wahrheit und

das Streben nach Wahrheit erschien ihnen längt nicht mehr in der Form der Religion, sondern in der Form der Philosophie. Die Kreuzespredigt des Paulus konnte ihnen daher nur als Thorheit erscheinen, oder wenn sie in derselben die Wahrheit erkannten, so vermissten sie darin doch die gebildete Form. Daher fanden solche Lehrer bei ihnen Anklang, welche mit dem Inhalt auch diese verbanden oder gar dieselbe auf Unkosten des göttlichen Inhaltes zur Geltung brachten. Zwar waren in Corinth „nicht viele Weise nach dem Fleisch“ bekehrt worden, aber theils fehlte es doch nicht ganz an Gebildeten in der Corinthischen Gemeinde, theils war die Bildung und der Geschmack an schöner Rede und philosophischer Discussion auch zum Theil unter den untern Ständen verbreitet. Daher die Neigung, die christlichen Lehrer von diesem Standpunkt aus zu beurtheilen und gewisse Lehrer zu Parteihäuptern zu machen. Entgegen dieser unrichtigen Würdigung der Lehrer und des Evangeliums selbst stellt Paulus seinen Lesern vor, dass die einfältige und thöricht scheinende Kreuzespredigt doch eine Kraft Gottes und eine alle menschliche Weisheit übertreffende Weisheit sei (1. Cor. 1, 17—25 und 2, 6—13), welche freilich nicht vom natürlichen, sondern nur vom pneumatischen Menschen aufgenommen und gewürdigt werden könne (l. c. 14—16). Ferner führt er seinen Lesern zu Gemüthe, dass sie selbst eben noch gar nicht pneumatische, sondern bloss fleischliche Menschen seien, wovon eben ihre Parteileidenschaft den Beweis liefere. Also nicht sowohl weil er nicht im Stande sei, das Evangelium für geistig befähigte Menschen zu verkündigen, als weil sie nicht im Stande seien, eine solche Evangeliumspredigt zu vernehmen, werde ihnen die Heilskunde in einfältiger Weise gebracht (3, 1 sqq.). Sodann geht er über zur richtigen Würdigung der Lehrer, welche nicht Parteihäupter, sondern Diener und Gottes Mitarbeiter seien, jeder nach seinem Theil (v. 5—9). So habe jeder an dem Aufbau der Gemeinde mitgewirkt: er selbst habe den Grund gelegt, die Andern haben in verschiedener Weise darauf gebaut. Den Entscheid über den Werth und die Dauerhaftigkeit des Bau- oder Lehrstoffes werde der Gerichtstag bringen, an welchem das Feuer der göttlichen Kritik das Unhaltbare verzehren werde (v. 10—15). — An das Bild vom Bau anknüpfend führt er seinen Lesern zu Gemüthe, sie seien dieser Gottesbau und Tempel, und schwer versündige sich der Lehrer an ihnen, der nur den unhaltbaren Baustoff seiner eigenen Weisheit ihnen gebe und — dies liegt indirect in den Worten — schwer versündigen sie sich, indem sie nur nach dieser eigenen Weisheit fragen! Niemand täusche sich selbst, indem er sich weise dünkt, denn vor Gott besteht solche Weisheit nicht. „Darum rühme sich Niemand eines Menschen als seiner Auctorität; denn Alles ist euer

— alle Lehrer, heissen sie wie sie wollen — sind euch zum Dienst gegeben; ihr aber seid Christi Diener und gehöret Ihm an, Christus aber gehört Gott an.“ (V. 16—23). — Eine andere Verkehrung des Verhältnisses der Gemeinde zu ihrem Lehrer und Gründer besteht in der Entfremdung von demselben. In Galatien war die Entfremdung herbeigeführt durch judaistische Lehrer, welche an die Stelle des Evangeliums von Paulus das Gesetzes-Evangelium setzten und Paulus als falschen Apostel verdächtigten. — Die Polemik des Apostels richtet sich zuerst in den stärksten Ausdrücken gegen die judaistischen Lehrer (1, 6—10; cf. 5, 7—12), wendet sich dann zur Apologetik, welche den göttlichen Ursprung und Charakter seines Evangeliums und Heiden-Apostolates erweist (1, 11—24) und geschichtlich darthut, wie sein Heiden-Evangelium auch von den Uraposteln anerkannt worden (2, 1—10) und wie er einmal selbst den Apostel Petrus zurechtgewiesen. Sofern nun die Wahrheit seines Evangeliums angegriffen worden, so war er veranlasst, dieselbe mit dogmatischen Gründen zu erweisen (c. 3—5), wobei er nicht unterlässt, seine Leser an die Zeiten der ersten Begeisterung und Liebe zu erinnern, womit ihr jetziger Zustand einen so schlimmen Contrast bilde (3, 1—5; 4, 13—20; 5, 7). — Anders war die Frage in Corinth zur Zeit seines letzten Schreibens: verschiedene Umstände waren eingetreten, welche dem Apostel die Gemüther entfremdet hatten, sein veränderter Reiseplan, sein scharfes Sendschreiben (1. Cor.) und vielleicht auch eine persönliche Beleidigung (2. Cor. 7). Aber die Hauptsache war, dass die Aechtheit und Beglaubigung seines Apostelamtes bestritten war. Schon zur Zeit der Abfassung von 1. Cor. gab es eine Kephas-Partei in Corinth, mit welcher vielleicht die Christuspartei wesentlich identisch war. Jetzt hatte sich diese Partei bedeutend verstärkt und eine entschieden gegnerische Stellung gegen Paulus eingenommen. Emissäre scheinen im Namen der Urapostel und mit Empfehlungsschreiben von denselben (2. Cor. 3, 1 sqq.) nach Corinth gekommen — es scheint die Parole ausgegeben worden zu sein, dass nur diejenigen Lehrer, welche mit Empfehlungsschreiben von Jerusalem versehen seien, als ächte und beglaubigte Lehrer anzusehen seien*); die alleinige Auctorität der

*) Noch weit später galt bei der Urgemeinde die Regel, dass keiner als ächter Lehrer anerkannt werden solle, als der von Jakobus, dem Bruder des Herrn, oder den Hauptaposteln empfohlen und beglaubigt sei, cf. Clem. Recogn. IV, 35: „. . . Propter quod observate cautius — schreibt Petrus im Gegensatz gegen falsche Propheten, Apostel und Lehrer an die Heiden — ut nulli doctorum credatis, nisi, qui Jacobi fratris Domini ex Hierusalem detulerit testimonium, vel ejus qui post ipsum fuerit. Nisi enim quis illuc ascenderit et ibi fuerit probatus, quod sit doctor idoneus et fidelis ad praedicandum Christi verbum, nisi, inquam

Urapostel wurde proclamirt und imponirte der ohnehin zerspaltenen Gemeinde. — Aus dieser Sachlage wird 2. Cor. 3, 1 sqq. erst recht verständlich: Gegenüber denen, welche mit ihren Empfehlungsbriefen imponiren, beruft sich Paulus auf die Gemeinde selbst als seinen rechten Empfehlungsbrief, nicht geschrieben mit Dinte und auf Papier, noch — wie die Mosaischen Gesetzestafeln — auf steinerne, sondern auf die fleischernen Tafeln des Herzens. Solche Zuversicht habe er, nicht als aus eigener Tüchtigkeit, sondern tüchtig gemacht von Gott, Diener nicht des tödtenden Buchstabens, sondern des Geistes zu sein (v. 4—6), und wenn bereits das Amt des Buchstabens herrlich war, so sei das Amt des Geistes noch viel herrlicher (v. 7—11), darum sei er, als Träger des Amtes des Neuen Bundes, so zuversichtlich und bedürfe nicht der verhüllenden Decke wie Moses (v. 12. 13). — Wenn ihm nun dessen ungeachtet vorgeworfen werde, sein Evangelium sei verhüllt, so sei es nur in den Verlornen, in den Verblendeten verhüllt, denn nicht sich selbst predige der Apostel, sondern Christum Jesum als den Herrn, und nicht sich selbst zum Herrn ihres Glaubens machend (cf. 1, 24), sondern als ihr Knecht um Jesu willen, denn, von Gott erleuchtet, erleuchtet der Apostel die Menschen mit dem Lichte der Erkenntniss Gottes (4, 3—6). Freilich contrastire seine äussere Erscheinung mit dem köstlichen Schatze des Evangeliums, dessen Träger er sei, aber mitten in allen Verfolgungen und Leiden sei er aufgerichtet durch den Geist des Zeugenglaubens und des unvergänglichen Lebens (v. 7—17; cf. 6, 4—10). — Im letzten Theile des Briefes, der speciell an seine Gegner gerichtet ist, und in welchem er sich wider Willen genöthigt sieht, sich selbst zu rühmen, hebt er hervor, dass er eben so wohl Ursache habe, sich zu rühmen als seine Gegner und dass er nicht, wie diese, in ein fremdes Arbeitsfeld eingreife (10, 15. 16; cf. Rom. 15, 20. 21). Er macht geltend, dass er den übergrossen Aposteln, auf deren Auctorität sich die Gegner berufen, wohl ebenbürtig

---

inde detulerit testimonium, recipiendus non est; sed neque propheta, neque apostolus in hoc tempore speretur a vobis aliquis alius praeter nos. Unus enim est verus propheta, cujus nos duodecim Apostoli verba praedicamus. Ipse enim est annus Dei acceptus, nos Apostolos habens duodecim menses." — Coll. Clem. Hom. XI, 35: *„Πρὸ πάντων μέμνησθε, ἀπόστολον ἢ διδάσκαλον ἢ προφήτην, μὴ πρότερον ἀντιβάλλοντα αὐτοῦ τὸ κήρυγμα Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου καὶ πεπιστευμένῳ ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν, καὶ μετὰ μαρτύρων προσεληλυθότα πρὸς ὑμᾶς, ἵνα μὴ ἡ κακία ἡ τῷ κυρίῳ προδιαλεχθεῖσα ἡμέρας τεσσαράκοντα, μηδὲν δυνηθεῖσα, ὕστερον ὡς ἀστραπὴ ἐξ ουρανοῦ πεσοῦσα καθ' ὑμῶν ἐκπέμψῃ κήρυκα, ὡς οὖν ἡμῖν τὸν Σίμωνα ὑπέβαλεν, προφάσει ἀληθείας ἐπ' ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν κηρύσσοντα πλάνην τε ἐνσπείροντα ὑποβάλλῃ."* — S. Baur, Beitr. z. Erkl. der Corinthierbriefe, Theol. Jahrbb. 1850. S. 167.

sei (11, 5), dass er sich bemühe und es für eine Ehrensache gehalten habe, der Gemeinde nicht zur Last zu fallen (11, 7—12). Wessen seine Gegner sich rühmen, Israeliten, Diener Christi zu sein, könne auch er sich rühmen, und zwar noch mehr als sie, denn als Diener Christi habe er mehr gelitten als ein Anderer (v. 23—33). Er könnte sich zwar auch hoher Offenbarung rühmen; dies sei ihm aber durch ein tiefes Leiden verwehrt, deshalb wolle er sich lieber seiner Schwachheit rühmen (12, 1—10). — Am Schlusse kündigt er seinen Lesern an, dass er mit der vollen Auctorität eines Apostels zu ihnen kommen werde, und wenn sie ihn erproben wollen, ob Christus in ihm rede, so werden sie eine solche Probe finden, überhaupt aber sollen sie lieber sich selbst erproben (13, 1—6). — So ist der grösste Theil dieses Briefes auf Wiederherstellung des Verhältnissses zwischen dem Apostel und der Gemeinde gerichtet.

55. Die innere Organisation der Gemeinde beruht nach Paulus auf den charismatischen Begabungen. — Auch diese Belehrung ist durch ein praktisches Bedürfniss veranlasst. Es war nothwendig, die Corinthische Gemeinde, in welcher eine Ueberschätzung gewisser Geistesgaben, namentlich der Glossolalie, Platz gegriffen hatte, aus deren unbedingter Aeusserung in den gottesdienstlichen Versammlungen leicht Unordnung entstehen konnte, über den Gegenstand aufzuklären (1. Cor. 12—14)*). Der Apostel geht principiell zu Werke und legt den Grund seiner Belehrung damit, dass er das Kriterium dieser ihnen als ehemaligen Heiden so neuen Geistesrede aufstellt: ihr Losungswort ist *Κύριος Ἰησοῦς*, was Niemand aussprechen kann als *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (12, 3). Dieser Eine Geist besondert sich aber in mannichfaltigen Gaben (*χαρίσματα* v. 4—11; cf. auch Rom. 12, 6 sqq.), Gaben der Erkenntniss, Gaben der That, Gaben der Rede. — Ob dieselben als solche zu denken sind, welche erst infolge des Gläubigwerdens der Betreffenden und ganz neu auftauchten, oder ob sie als Anlagen schon vorher vorhanden waren und seit der Bekehrung erst ihren religiösen Charakter und ihre Richtung auf das Reich Gottes erhielten, wird nicht im Allgemeinen beantwortet werden können; gewiss ist aber, dass Paulus sie sämmtlich als übernatürliche ansieht. — Es kann auffallen, theils dass die *πίστις*, welche von Paulus ja sonst als die Conditio sine qua non des Heils aufgestellt ist,

---

*) Dass die Sache selbst eine zwischen Paulus und den Corinthiern bekannte war, sehen wir aus den Anfangsworten *περὶ δὲ* (coll. 7, 1; 8, 1); dass er ihnen aber darüber etwas neues sagen will, geht aus der Formel *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* hervor (cf. Rom. 1, 13; 11, 25; 1. Cor. 10, 1; 2. Cor. 1, 8; 1. Thess. 4, 13).

hier als besonderes χάρισμα erwähnt wird (v. 9); theils dass unter den Gnadengaben, welche doch Erscheinungen der christlichen Begeisterung und Unmittelbarkeit sind, auch die Kritik der Geistesreden aufgezählt wird (v. 10). Was das erste betrifft, so versteht hier Paulus unter πίστις den aussergewöhnlichen Glaubensmuth, der „Berge versetzen kann" (13, 2; cf. Matth. 17, 21; 21, 21) und welcher in der That eine besondere Geistesgabe ist. Was das zweite angeht, so ist allerdings nach l. c. und 14, 29 unläugbar, dass Paulus einen Einfluss des πνεῦμα auf das Verstandesurtheil anerkennt (1. Cor. 2, 15. 16) und nicht nur Aeusserungen des erhöhten Gefühls, sondern auch solche des erhöhten Verstandes als Gnadengaben ansieht. — Das räthselhafte χάρισμα des γλώσσαις (γλώσσῃ) λαλεῖν ist unstreitig von Hilgenfeld am besten erörtert*). — Die folgende Erörterung (v. 12—30) hat die Intention, sowohl die Ueberschätzung der einen als die Unterschätzung der andern Geistesgaben in ihrer Irrthümlichkeit darzustellen. Zu diesem Zweck geht Paulus von dem Bilde des menschlichen Leibes (resp. vom Begriff des Organismus) aus und weist nach, wie alle Glieder (bez. alle Geistesgaben) einander bedürfen (v. 14—21), wie die scheinbar geringern und unansehnlichern die nöthigsten und in anderer Beziehung die bevorzugten seien (v. 21—25) und wie zwischen allen Gliedern eine Sympathie stattfinde (v. 25. 26), — welches alles der Beweis ihrer Zusammengehörigkeit und Einheit sei. Eben so, wie am menschlichen Leibe, sei in der Gemeinde eine Mannichfaltigkeit von Gaben, Verrichtungen und Aemtern, eine Mannichfaltigkeit, welche die Uniformität und einseitige Hervorhebung der einen vor den andern ausschliesse. — Zwei Grundgedanken sind es, welche durch den ganzen Abschnitt hindurchgehen: dass die Gnadengaben nicht müssig seien, sondern ihrer Natur nach zu Thätigkeiten und Aemtern werden, und zwar zum Besten des Ganzen; und dass die Aemter sämmtlich aus den Gnadengaben entspringen, so dass bei Paulus kein Gedanke daran ist, als ob irgend ein Amt aus der Willkür des Betreffenden oder aus der Willkür einer wählenden Gemeinde oder Behörde hervorgehen könnte. Dass alle Gaben und Aemter vom göttlichen Geist abhangen (v. 11), darauf beruht die Christlichkeit der Gemeinde, und dass alle Gaben und Aemter in ihrer Mannichfaltigkeit eine Einheit bilden, darauf beruht ihr Organismus — vermöge dessen sind sie das σῶμα Χριστοῦ (v. 12. 27). Das Princip der Einheit aber, welches zugleich höher ist als alle Gaben, ist die Liebe (c. 13).

*) Cf. Hilgenfeld, die Glossolalie der A. Kirche, 1850. — Krit. Einl. in's N. T. S. 275 sq.

56. Die Gemeinschaft aller Glieder der ἐκκλησία kommt zur Erscheinung in den gottesdienstlichen Versammlungen. In dieser Hinsicht hat der Apostel nichts zu gründen, sondern nur das Bestehende zu ordnen. Solche Versammlungen verstanden sich bei den Gläubigen von selbst und werden von Paulus einfach vorausgesetzt (1. Corr. 11, 17. 18. 20; 14, 26: ὅταν συνέρχησθε). Bereits bestanden die Agapen oder Liebesmähler (11, 20 sq.) und als Schluss desselben das Herrnmahl (κυριακὸν δεῖπνον v. 20; 26; cf. 10, 10), bei welchem der Tod des Herrn verkündigt wurde. In diesen Versammlungen kamen auch insonderheit die verschiedenen χαρίσματα zur Erscheinung: Lobgesang, Belehrung, Offenbarung, Zungenrede u. s. w. (14, 26). Das Ganze mochte oft ein buntes Allerlei darbieten, namentlich aber waren die Agapen fast in gewöhnliche Bankete ausgeartet (11, 20. 21). — Paulus macht seine Leser aufmerksam, wie wenig solche Gelage der brüderlichen Gemeinschaft entsprechen und insonderheit wie schlecht dieselben zu dem Mahl des Herrn, das sich den Agapen anschliessen soll, schicken: durch jene werde dieses profanirt. Deshalb bringt er ihnen das Wesen des Herrnmahles in der Einsetzung desselben in Erinnerung (11, 23—25). Die Einsetzungsworte standen in der Ueberlieferung zwar ziemlich fest, doch scheint dem Apostel nicht ganz die ursprüngliche Form derselben vorgelegen zu haben (cf. Marc. 14, 23. 24; Matth. 26, 26—28), ohne dass diese geringe Abweichung einen Einfluss auf die Sache selbst haben konnte. Im Gegentheil scheint das — wohl nicht ursprüngliche — „Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν" der Intention des Apostels um so besser gedient zu haben. Verschärft wird die Warnung vor der Profanation des heiligen Mahles durch die Worte v. 27 sq.: „Wer irgend das Brod isst und den Kelch des Herrn trinkt unwürdiglich, wird schuldig sein an dem Leib und Blut des Herrn*). Es prüfe aber ein Mensch sich selbst, also esse er von dem Brod und trinke von dem Kelch; denn der Esser und Trinker isst und trinkt sich selber ein Strafurtheil (κρίμα, nicht κρίσις und nicht κατάκριμα), indem er nicht unterscheidet den Leib (des Herrn von gewöhnlichem Brod und Wein), oder: „der Essende und Trinkende . . . . wenn er nicht beurtheilt den Leib" (die Bedeutung und Wichtigkeit desselben). (So schon Chrysost. — Das Partic. dann wie Joh. 15, 2.) Die letztere Auffassung ist wohl vorzuziehen, cf. διακρίνειν = beurtheilen

*) Ἔνοχός τινος kann heissen „einer Strafe verfallen", auch „reus criminis" und endlich, wie hier, „schuldig an der Sache, gegen die man sich versündigt hat", cf. auch Jak. 2, 10.

v. 31; 14, 29 al.**). — Damit scheint Paulus das Mahl des Herrn bereits als mysterium tremendum zu bezeichnen, wenigstens betrachtet er die gerade damals eingetretenen vielen Krankheits- und Todesfälle (v. 30) als Strafe, welche sich die Corinthier durch ihre Profanation des heiligen Mahles zugezogen haben, — ein Causal-Zusammenhang, den wir uns freilich nicht aneignen können. — Je grösser aber die Heiligkeit des Herrnmahles ist, desto mehr musste — scheint es — Paulus darauf dringen, dass die Unwürdigen ausgeschlossen würden; darauf scheint auch v. 28 und 29 mit dem *δοκιμαζέτω ἑαυτὸν ἄνθρωπος* . . . hinzuweisen; aber auffallend ist, dass Paulus von einer solchen Ausschliessung oder einem Gemeindeact gegenüber einem solchen Frevler nichts sagt, dass er vielmehr verordnet, der Mensch solle sich selbst prüfen und den Fall, dass Einer infolge einer solchen Selbstprüfung sich unwürdig findet, gar nicht berücksichtigt, sondern sagt: „Der Mensch prüfe sich selbst, *καὶ οὕτως* (rebus ita comparatis) . . . *ἐσθιέτω* . . .“ Seine Voraussetzung ist ohne Zweifel die, dass, wer sich selbst prüfe, eo ipso nicht unwürdig sei. — Jedenfalls ist dem Apostel dieses symbolische Mahl nicht blosses, leeres Symbol, sondern ein solches, das Leib und Blut des Herrn (nicht enthält, aber) repräsentirt und die reale Gemeinschaft mit dem Leib und Blut (mit dem Opfertod) des Herrn vermittelt, denn „*τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* (1. Cor. 10, 16). Dass er an eine reale Gemeinschaft denkt, ist um so zweifelloser, als er von derselben spricht im Gegensatz gegen die Gemeinschaft mit den Dämonen, denen sich derjenige aussetze, welcher an heidnischen Opfermahlzeiten Theil nehme (ib. v. 20. 21).

Die gottesdienstlichen Versammlungen waren aber auch der Ort, wo die charismatischen Begabungen sich äusserten (1. Cor. 14, insonderheit v. 23—25 und 26—33). In dieser Beziehung will der Apostel nach Massgabe des in Cap. 12, 12 sqq. Gesagten, dass die Rücksicht auf die gemeinsame Erbauung und auf das allgemeine Beste gelte, und dass somit die unverständliche Glossolalie der verständlichen und erbaulichen Prophetie nachgesetzt werde. Den Vorzug der letztern vor der erstern stellt er ihnen durch zwei fingirte Beispiele vor Augen, in welchen er den Fall, dass die ganze Gemeinde mit Zungen redete, und den andern, dass Alle prophezeiten, neben

---

*) Steph. (Griesb.⁰⁰ u. Tisch. om.) . . . *πίνων ἀναξίως* c. C***DEFG.. Verss. pler. PP. gr. et lat. mult. — Aber ℵABC* Sah. Aeth. bloss *πίνων*. | Steph. c. C***DEFG al. PP. *σῶμα τοῦ κυρίου*. Aber ℵABC* Vulg. (Amiat. Fuld.) al. bloss *σῶμα*.

einander stellt und den verschiedenen Eindruck markirt, den jene und diese Erscheinung auf einen Unkundigen machen würde: in jenem Falle würde er Alle für toll halten, in diesem würde er sein Inneres enthüllt sehen und ehrfurchtsvoll bekennen, dass wirklich Gott in ihnen sei (14, 23—25). — Es könnte aber auch der Fall eintreten, dass jeder nur darauf bedacht wäre, sein *χάρισμα* walten zu lassen, dass infolge dessen Mehrere mit einander redeten und in der Versammlung eine Verwirrung entstünde (v. 26 sqq.). In dieser Hinsicht macht Paulus den Grundsatz der Ordnung geltend. Es könnte nämlich die Meinung Platz greifen, der Geistesrede müsse freier Spielraum gelassen und die Begeisterung dürfe nicht gehemmt werden. Paulus aber legt nicht nur den Zungenrednern, sondern auch den Propheten Beschränkungen auf: „Propheten sollen nicht mehr als zwei oder drei reden und diese sollen sich der Kritik der Andern unterwerfen (v. 29; cf. 12, 10).“ Er verordnet ferner: *ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω,* — wobei es dunkel ist, ob die Meinung sei, „so warte er, bis der Erste seinen Vortrag vollendet hat und schweigt“ — oder: „so breche der Erste seinen Vortrag ab und lasse den Andern reden.“ — Sowohl der Wortsinn als das Folgende macht aber das Letztere wahrscheinlicher. In diesem Fall ist die Ansicht des Paulus die, dass nur der erste Impuls des Geistes und der Beginn der Rede so zu sagen unwiderstehlich sei, nicht aber die Fortsetzung derselben. In jedem Fall sei der Drang der Begeisterung nicht absolut unwiderstehlich, sondern der Ordnung unterworfen, denn Gott selbst sei nicht ein Gott der Verwirrung und Zwietracht, sondern der Ordnung und Eintracht (v. 32. 33).

Endlich verordnet Paulus — im Interesse der Sittsamkeit und des Anstandes, — dass die Frauen sich in den Versammlungen des Redens enthalten sollen (ib. v. 34—36). — Dass die Frauen im Orient und zum Theil auch in Griechenland eine sehr untergeordnete Stellung hatten und öffentliche Wirksamkeit, also auch öffentliches Reden ihnen nicht zukam, ist bekannt. Das damalige Emancipationsstreben unter den Frauen konnte nun aber durch die Idee der christlichen Freiheit bestärkt werden und die Frauen — nicht weniger begeisterungsfähig als die Männer — sich zum öffentlichen Reden versucht fühlen, was gegen die damalige Sitte verstiess. Paulus, der c. 11, 5 das öffentliche Beten der Frauen noch vorausgesetzt und nur verordnet hatte, dass dieselben nicht anders als verschleiert erscheinen sollten, untersagt ihnen hier das öffentliche Reden unbedingt. Auch in dieser Hinsicht sollte der innere Drang der allgemeinen Sitte untergeordnet sein.

[illegible] der Gemeinde gegenüber einem in ihrer Mitte [illegible] Aergerniss oder die Frage der Kirchenzucht [illegible] behandelt. — Der Fall, dass einer mit seiner Stief- [illegible] Umgang lebt und dass solcher Scandal in der [illegible] wird, ruft den ganzen Unwillen des Apostels um [illegible] als derselbe mit ihrer Selbstüberhebung und ihrem [illegible] einen widrigen Contrast bildet (cf. v. 2). Vielmehr [illegible] Leid hätten sie empfinden sollen, mit dem beabsichtigten [illegible] dass der Uebelthäter aus ihrer Mitte geschafft würde, d. h. ihr [illegible] über dieses Aergerniss hätte den beabsichtigten Erfolg [illegible], dass der Lasterhafte excommunicirt würde. In Er- [illegible] dessen hat Paulus, obschon dem Leibe nach abwesend, [illegible] Geiste nach anwesend, schon das Urtheil gefällt, „den Uebel- [illegible] im Namen des Herrn Jesu, nachdem ihr und mein Geist mit [illegible] Kraft des Herrn Jesu zusammengetreten, dem Satan zu übergeben [illegible] Verderben des Fleisches . . .“ Also was sie hätten thun sollen, [illegible] thut er kraft seiner apostolischen Vollmacht; aber er thut es [illegible] allein und von sich aus, sondern in ihrer Versammlung, in welcher sein Geist mit der Kraft des Herrn Jesu gegenwärtig ist.. — Was ist aber das παραδοῦναι τῷ σατανᾷ und worin besteht der [illegible] τῆς σαρκός? — Das παραδοῦναι τῷ σατανᾷ (cf. noch 1. Tim. 1, 20) kann nicht bloss die Excommunication bezeichnen, cf. εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, auch nicht mit dem Nebenbegriff, dass ein Excommunicirter eo ipso in der Gewalt des Satans sei (gleichsam ein gesteigerter Begriff des extra ecclesiam nulla salus!). Es muss aber die Excommunication mit einschliessen, denn der Apostel tadelt die Gemeinde, dass sie dieses nicht gethan habe, und wenn er nun beschliesst, dass der Uebelthäter dem Satan übergeben werden solle, so hat dies nur dann einen rechten Sinn, wenn er das thut, was die Gemeinde hätte thun sollen. Das παραδοῦναι τῷ σατ. muss also eine mit dem Bann verbundene Strafe sein, welche den Uebelthäter unschädlich machen soll (cf. 1. Tim. l. c.), aber eine körperliche Strafe, denn nichts anderes kann der Ausdruck εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκ. bezeichnen, siehe den Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα. Wie kann aber der Apostel nebst der Excommunication eine körperliche Züchtigung verhängen? Er schreibt offenbar seiner apostolischen Vollmacht (cf. . . . τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου . . . — „ausgerüstet mit der Kraft . . .“) die Kraft zu, ein grosses körperliches Uebel über den Frevler zu verhängen, siehe die Analogieen Act. 5, 1—11; 13, 9—11. Und da grosse, auffallende Uebel dem Satan zugeschrieben wurden (Luc. 13, 16; Matth. 12, 22 sqq.), so konnte sowohl gesagt werden: der und der ist dem Satan übergeben

mit der beabsichtigten Folge, dass er in Krankheit und dergleichen verfalle, als: dieser ist schwer krank, und dieses ist vom Satan verursacht! Welcher Art nun diese körperliche Strafe gewesen sei, lässt sich nicht mehr bestimmen. Keinesfalls ist der Endzweck zu übersehen: *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου.* — Die Gemeinde aber soll von solchem Aergerniss gereinigt werden, denn Paulus sagt: *ἐκκαθάρατε τὴν παλαίαν ζύμην* . . . (v. 7) und „*ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν* v. 13. Coll. Deut. 13, 6; 17, 7. 12; 19, 13 al.: וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ. Durch die Citation dieser theokratischen Formel scheint angedeutet zu werden, dass eine ähnliche Verfügung, wie in Israel, hier stattfinden soll. Da jedoch von einer solchen Verfügung sonst nirgends in den paulinischen Briefen die Rede ist, so muss geschlossen werden, dass Paulus nur in flagranten Fällen eine solche angewendet wissen wollte, und wo sie angewendet wurde, sollte es nur in öffentlicher Versammlung unter dem Vorsitz des Apostels geschehen. — Wir können jedoch nicht umhin, nach dem Eindruck und der Wirkung dieser apostolischen Verfügung zu fragen: Diese liegt uns vor: 2. Cor. 2, 1—13; cf. 7, 2—12. — Wenn diese Stellen, wie es wahrscheinlich ist, sich auf den Eindruck von jener apostolischen Strafverfügung beziehen, so geht daraus hervor, dass derselbe ein nur allzugrosser gewesen sei, dass das Schreiben des Paulus eine bedenkliche Aufregung in der Gemeinde verursacht habe, so dass dieser sich genöthigt sah, den Ton der Milde anzustimmen und die Corinthier seiner unveränderten Liebe zu versichern, ja seine Strafverfügung gleichsam zurückzunehmen: 2, 6—8. — Man kann nun diese Veränderung verschieden beurtheilen, 1) so, dass man annimmt, der Sünder habe wahrhaft Busse gethan, so dass die Gemeinde nicht umhin konnte, öffentliche Verzeihung eintreten zu lassen, und der Apostel habe dieselbe nur genehmigt (so die Meisten); 2) die Verfügung des Apostels sei etwas so Unerhörtes gewesen, dass die Corinthier in derselben eine Ueberschreitung seiner Befugniss und einen Act der Leidenschaft erblickt haben, und Paulus habe seinen Schritt förmlich zurückgenommen (so Baur u. a.); 3) der Fall selbst sei gar nicht so flagrant gewesen und sei dem Apostel einseitig und übertrieben hinterbracht worden, so dass auch seine Strafverfügung eine einseitige und übertriebene gewesen sei, — oder endlich 4) die Aufregung der Gemeinde und die betreffenden Stellen in 2. Cor. haben sich gar nicht bloss auf den Fall 1. Cor. 5 bezogen, sondern entweder auf eine persönliche Beleidigung oder auf c. 9, 1 u. a., wodurch die Kephas-Partei tief verletzt worden sei (Hilgenfeld). — Bei der ersten Annahme bleibt gänzlich unerklärt die grosse Unruhe des Apostels über den Eindruck seines Schreibens (2. Cor. 2, 12. 13 u. 7, 5),

so wie die angelegentliche Versicherung seiner unveränderten Liebe (2, 1—4; 7, 5. 6). Am meisten hat die zweite Annahme für sich, welche aber kein günstiges Vorurtheil weder für eine Kirchenzucht, wie Paulus sie nach 1. Cor. 5, 5 geübt wissen wollte, noch für seine apostolische Auctorität erweckt.

58. Die christliche Gemeinde ist aber mitten in die übermächtige Heidenwelt hineingestellt und das Christenthum befindet sich noch dem gleichsam zu Recht bestehenden Heidenthum gegenüber; doch ist es äusserlich noch nicht bedeutend genug, dass es den Gegensatz der heidnischen Bevölkerung oder gar des heidnischen Staates herausgefordert hätte. Dennoch musste die Frage sich aufdrängen, wie sich die christliche Gemeinde zu den Heiden, ihren Mitbürgern *κατὰ σάρκα*, zu verhalten habe. — Von Paulus, dem Heidenapostel, dessen Rechtfertigungslehre den religiösen Universalismus zur Consequenz hat (siehe oben § 39), sollte man erwarten, dass er den christlichen Gemeinden Milde und Duldung gegen die Heiden einschärfen würde. Ganz etwas anderes finden wir in seinen Briefen an die Corinthier. S. 1. Cor. 10, insonderheit v. 18—21. — Wir begreifen wohl, dass Paulus die gewesenen Heiden, die Einwohner des leichtfertigen Corinth, vor Rückfall in das Heidenthum, mit Verweisung auf die Warnungsexempel in der Geschichte Israels, und vor fleischlicher Sicherheit in dieser Beziehung warnt (ib. v. 1—13); wir begreifen, dass er sie von der Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten abmahnt (v. 16—22); aber damit begnügt sich Paulus nicht, sondern er stellt seinen Lesern solche Theilnahme als Gemeinschaft mit den heidnischen Göttern = Dämonen dar (v. 20. 21), Gemeinschaft, welche mit der im Herrnmahl sich darstellenden Gemeinschaft mit Christus (v. 16) absolut unverträglich sei (v. 21). — Die Sache ist indess — abgesehen von der Vorstellung, dass die Heidengötter Dämonen seien — wohl erklärlich: mochte Paulus auch tolerant sein gegen die Heiden menschen, gegen das Heiden thum und den heidnischen Cultus konnte er als strenger Monotheist (8, 6) und entschiedener Feind aller Naturvergötterung (Rom. 1, 21—23) dieses nicht sein. Seine Warnung vor der Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten ist somit ganz gerechtfertigt. Allein 2. Cor. 6, 14—18 geht Paulus entschieden weiter: da warnt er nachdrücklich vor aller Gemeinschaft mit den „Ungläubigen“ = Heiden. Durch ein der alten Gesetzgebung (Lev. 19, 19) entlehntes Bild stellt er den Corinthiern die Unverträglichkeit der Gläubigen (Christen) mit den Ungläubigen (Heiden) vor Augen: so wenig das Licht mit der Finsterniss, Christus mit Belial, Gott mit den Götzen etwas gemein hat, so wenig sollen die Gläubigen mit den Ungläubigen gemein

haben. Wie das Alte Bundesvolk, und noch in einem höhern Sinne, seien **sie** ein Tempel des lebendigen Gottes und gelte von ihnen der Spruch (Levit. 26, 11. 12; Jer. 24, 7; Ezech. 37, 27): „Ich will unter ihnen wohnen und unter ihnen wandeln und will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein. Darum geht aus von ihnen und rühret nichts Unreines an" (cf. Jes. 52, 11; Zeph. 3, 19). Die Gemeinschaft mit Gott, in welcher sie stehen, schliesst mithin alle Gemeinschaft mit Heiden als Unreinen aus. — Solche Ermahnung ist freilich erklärlich aus dem Judenthum Pauli, in welchem der alte Gegensatz gegen alles Heidnische, der alte Gegensatz zwischen Rein und Unrein noch hängen geblieben war (cf. oben § 10), aber auch aus der neuen Erfahrung der engen Berührung mit heidnischem Wesen und der Verführbarkeit der Corinthier-Christen durch dasselbe. Da galt es, vor sittlich-gefährlichem Umgang zu warnen, cf. auch 1. Cor. 15, 33, wo er den wahrscheinlich im Volksmunde lebenden Menandrischen Spruch anführt, um seine Leser vor dem Umgang mit den Auferstehungsläugnern, welche Epikuräer gewesen zu sein scheinen (s. v. 32), zu warnen. — **So** äussert sich der Apostel den Corinthiern gegenüber; doch wie verschieden in seinem Brief an die **Römerchristen**! Zwar schildert er die Heidenwelt mit den schwärzesten Farben (1, 18—32), läugnet dann aber — den wissensstolzen Juden gegenüber — keineswegs, dass auch heidnische Menschen ein natürliches Bewusstsein von Gut und Böse haben (2, 14. 15) und durch ihre dem Gesetz entsprechende Rechtschaffenheit die Juden beschämen (ib. 26. 27). Aber nicht nur theoretisch stellt er eine richtigere Ansicht von den Heiden auf, sondern er giebt den Römischen Christen (c. 13) auch praktische Verhaltungsregeln gegen die Heiden, — und zwar vor allem gegen die heidnische **Obrigkeit** (v. 1—7). Dieses einzuschärfen war nirgends so dringend als in der Kaiserstadt und angesichts der grossentheils judenchristlichen Gemeinde, denn die Juden ertrugen stets sehr widerwillig die heidnische Oberherrschaft und es ist glaublich, dass der auftauchende Messiasglaube solchen Widerwillen noch verstärkte und aufständische Bewegungen veranlasste, was dann das Ausweisungsdecret des Kaisers Claudius hervorrief, cf. Act. 18, 2 und Sueton. Claud. 25: „Judaeos impulsore Chresto*) assidue tumultuantes Roma expulit." — Auch hatte Nero, der auf dem Throne der Cäsaren sass, damals sich noch nicht als der Lasterknecht und Wütherich bewiesen, der er später war. — Paulus legt nun seinen Lesern an's Herz: alle Obrigkeit sei von Gott

*) „Chrestus" scheint die gewöhnliche Aussprache des Namens „Christus" bei den Römern gewesen zu sein, denn sie nannten die Christianer „Chrestianos", cf. Tertull. Apol. c. 3.

geordnet, und wer sich der Obrigkeit — sei es auch einer heidnischen — widersetze, der widersetze sich der Ordnung Gottes, dessen Dienerin sie sei zur Handhabung des Rechtes. Deshalb sei es nothwendig, der Obrigkeit unterthan zu sein, und zwar nicht bloss aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Gewissenhaftigkeit. Auch die Abgaben seien zu entrichten: dieses letztere mochte den gebornen Juden besonders nöthig in Erinnerung zu bringen sein, ihnen, welche eben die Abgabenpflicht gegen den heidnischen Oberherrn in Zweifel zu ziehen geneigt waren (cf. Matth. 22, 17 Parall.). — Von v. 7 nun verallgemeinert sich die Ermahnung und schärft die Pflichten gegen alle Menschen ein: die Steuerpflicht, die Pflicht der Ehrfurcht und Achtung je nach Stand und Würden der Betreffenden. Ueberhaupt sei die Pflicht gegen Alle die Liebe, welche zugleich die Summe des Gesetzes sei (v. 8—10). Dass von dieser die Heiden nicht auszuschliessen seien, lehrt der Zusammenhang. — Mit dem, was hier Paulus von der Obrigkeit sagt, steht dann freilich in grellem Contrast Apoc. 17, 10 sqq., denn die *ἐξουσία ὑπερέχουσα*, die von Gott verordnet ist, und das antichristliche Thier, welches der Apokalyptiker meint (v. 11), ist ein und derselbe Nero. Rom. l. c. ist auch schwer in Einklang zu bringen mit 2. Thess. 2, 6. 7, wo unter dem *κατέχων*, der weggeschafft werden wird, der Rechtsstaat zu verstehen ist (siehe unten „Thessalonicherbriefe"). Aber Rom. 13, 8—10 scheint auch mit 2. Cor. 6, 14 sqq. unvereinbar, doch der dissensus ist insofern erklärlich, als es der Apostel in den Corinthierbriefen mit solchen zu thun hat, die in Versuchung standen, in heidnisches Wesen zurückzufallen, im Römerbrief hingegen mit solchen, die versucht waren, durch heidenfeindliches Wesen das Christenthum zu compromittiren. — Wo aber der Heidenapostel seine ganze Ueberzeugung aussprechen konnte, da verhehlt sich sein Universalismus nicht, wie vor andern seine Lehre vom göttlichen Rathschluss beweist.

ε) Der Rathschluss Gottes.

1) In Beziehung auf die Einzelnen.

59. Wir betrachten zuerst die berufene Stelle Rom. 9, 6—18. — Zwar will hier Paulus nicht gerade eine Lehre von der Prädestination aufstellen, sondern die Frage beantworten, wie die zu Tage liegende Ausschliessung Israels sich zu Gottes Verheissungswort verhalte (siehe unten). Zum Zweck dieser Erörterung ist aber sein Erstes, nachzuweisen, dass dieses Verheissungswort doch nicht dahingefallen sei (v. 6), denn dasselbe gehe auf das wahre Israel, nicht

auf die Nachkommenschaft Abrahams im Allgemeinen. Dies wird nun an der Geschichte der Erzväter nachgewiesen, da nur Isaak der Verheissungssohn und nur die Isaakskinder die Verheissungskinder seien (v. 7—9). Aber nicht einmal alle Isaakskinder seien Verheissungskinder, sondern schon im Mutterleibe — also ehe noch von einem Verdienst oder einer Schuld der Betreffenden die Rede sein konnte — war das Loos der beiden Isaakssöhne vorherbestimmt, so dass der Erstgeborne dem Jüngern dienen sollte (v. 10—13). — Hier ist nun allerdings der Grundgedanke der, dass es nicht vom Menschen, sondern von der freien Auswahl Gottes abhange, welches Loos ihm beschieden sei (v. 11). — Da liegt jedoch der Einwurf nahe, Gott sei parteiisch (v. 14). Dieser Einwurf wird nicht widerlegt, nur niedergeschlagen, indem v. 15 das Wort Jhvh's an Mose (Exod. 33, 19) angeführt wird: *Ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω ὃν ἂν οἰκτείρω.* Diese Worte haben in der Grundstelle den Sinn: Wessen Ich mich erbarme, dessen erbarme Ich mich recht! (Der Ton liegt auf dem Verbum — siehe dort den Zusammenhang.) Im Sinne des Paulus aber besagen sie: Nur dessen erbarme Ich mich, dessen Ich mich erbarme (der Ton ruht auf dem Object). Hieraus wird v. 16 die Schlussfolgerung gezogen (*ἄρα οὖν*): das Wohl des Menschen liege nicht am Wollenden oder Laufenden, sondern am erbarmenden Gott. Dass das Urtheil lediglich von Gott abhange, wird mit Exod. 9, 16; cf. 12 belegt, mit dem Beispiel Pharao's, der, durch die bisherigen Plagen unerweicht, das Wort Jhvh's vernehmen musste: „Jetzt könnte Ich dich schlagen mit Pest . . . aber Ich lasse dich leben, damit Ich an dir (ferner) meine strafende Macht zeige." — Daraus wird, mit Rücksicht auf v. 12, wiederum die Schlussfolgerung gezogen (v. 18): „Wessen Er will, erbarmt Er sich, und Wen Er will, verhärtet Er." — Ist nun gleich diese ganze Erörterung von der Intention getragen, den Stolz der Juden, Abrahamskinder und folglich das Gottesvolk zu sein, niederzuschlagen, so muss doch der Grund, mit welchem er denselben niederschlägt, der Satz nämlich, dass das Loos des Menschen von der absoluten Macht Gottes abhängig sei, Pauli eigene und wahre Meinung sein. — Hier drängt sich jedoch dem Apostel der Einwurf auf, wie denn mit einer solchen absoluten Vorherbestimmung die Zurechnungsfähigkeit des Menschen noch vereinbar sei; — ein Einwurf, der sich jedem unbefangenen sittlichen Gefühl aufdrängen muss (*Τί οὖν ἔτι μέμφεται*; v. 19). Wie widerlegt nun Paulus den Einwurf? Er widerlegt ihn zunächst gar nicht, sondern er schlägt ihn nur nieder (v. 20. 21), indem er mit Anspielung auf Jes. 45, 9 sich des Bildes vom Thon und Töpfer bedient, um zu beweisen, dass Gott gegenüber

dem Menschen keinerlei Einrede oder Widerrede zukomme. Eine solche komme ihm um so weniger zu, als Gott selbst gegen die Zorngefässe unerwartete und unverdiente Langmuth beweise: „Wenn aber Gott, obschon gewillt, seinen Zorn zu zeigen und seine Macht kund zu thun, dennoch mit vieler Langmuth die Zornesgefässe getragen hat . . . . (was willst du dann noch sagen?)" (v. 22 sq.). Dieses Anapodoton drückt den Gedanken des Paulus nur stärker aus, lässt aber zugleich den schroffen Gedanken (v. 21), mit welchem der Einwurf v. 19 nur niedergeschlagen wurde, hinübergleiten zu einer Art Widerlegung oder vielmehr Milderung: „Selbst im Bereiche seines Zornes macht sich noch Gottes Langmuth geltend!" — Damit ist freilich der obige Einwurf noch nicht widerlegt; als weitern Beweis für den Satz, dass auch da noch Erbarmen walte, wo sonst Ungnade und Zorn waltete, führt nun Paulus (v. 24 sqq.) die Berufung von Heidenmenschen an, und dem gegenüber als Beweis des Gegentheils die Nicht-Rettung der Mehrzahl Israels (v. 27 sqq.). — Was ist nun damit eigentlich bewiesen? Nichts anderes, als dass dasjenige, was v. 14—18 in schroffer Absolutheit behauptet war, Rettung und Verhärtung der Menschen nach Gottes freier Wahl, v. 22—29 lediglich zu etwas Relativem herabgesetzt wird. Damit verliert nun allerdings der Einwurf v. 19 einen guten Theil seiner Berechtigung. — Aber welches ist nun die wahre Meinung von Paulus: die Absolutheit des göttlichen Waltens sowohl nach der Seite des Erbarmens als auch nach der Seite des Zorns v. 18; cf. 21, oder die Relativität der göttlichen Vorherbestimmung nach beiden Seiten? — Der Schluss des ganzen Abschnittes, wie wir ihn c. 11, 25 sqq. lesen, spricht für das letztere. Doch ist das betreffend die absolute Abhängigkeit des Menschenlooses von der Macht Gottes Gesagte nirgends aufgehoben noch dieses irgendwie durch des Menschen freies Thun limitirt; sondern Sein freies Walten ist's, welches sowohl das definitive Loos bestimmt als dieses modificirt, indem Er den Dualismus von Gnadenwahl und Zorneswahl mildert. Wo Paulus menschliche Rechtsansprüche gegenüber Gott vor sich hat, da macht er Gottes Souveränetät und des Menschen absolute Abhängigkeit geltend: zur unendlichen Demüthigung des Menschen.

60. Dieselbe Allwirksamkeit Gottes aber, welche dort den Menschen in den Staub wirft, ist anderswo die Quelle der grössten Glaubenszuversicht und Glaubensfreudigkeit. Cf. Rom. 8, 29, 30. Paulus hat vorher von dem Drucke des Erdenlebens gesprochen, unter welchem selbst die Kinder Gottes seufzen und welcher mit der Herrlichkeit ihres Christenstandes contrastirt. Gegen das Gefühl dieses

Druckes werden nun mehrere Ermuthigungsgründe beigebracht, 1) intercedirt der göttliche Geist für uns bei Gott; 2) wissen wir, dass alle Dinge, auch die schwersten, denen, die Gott lieben, zur Förderung gereichen, — und 3) ist der Heilsrathschluss Gottes, der uns berufen hat, consequent und unverbrüchlich: . . *οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.* — Obgleich diese Worte mehr rhetorisch als dogmatisch sind, so sind doch alle diese termini: *προγινώσκειν, προορίζειν, καλεῖν, δικαιοῦν, δοξάζειν* im paulinischen Lehrbegriff gegründet und ist keiner bedeutungslos. Zunächst ist zu beachten, dass diese Worte zur Begründung des *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν* (v. 28) dienen. Die *ἀγαπῶντες τὸν θεὸν* sind *κλητοὶ* und zwar gemäss der göttlichen *πρόθεσις*, welche nicht nur eine allgemeine ist, sondern sich auch auf die Individuen bezieht. Die *ἀγαπῶντες τὸν θεὸν* können also versichert sein, dass ihr Verhältniss zu Gott in dem Rathschluss Gottes gegründet sei, welcher ja nicht anders als durch alle Stufen hindurch verwirklicht werden kann. Die *πρόθεσις* (*προτίθεσθαι*, welches nicht gerade temporell: R. 1, 13; Eph. 1, 9) ist der ideale Act Gottes, welcher rein in Gottes Willen begründet ist und aus welchem die realen Acte, vor allen die *κλῆσις*, hervorgehen. Der Begriff der *πρόθεσις* (cf. R. 9, 11; Eph. 1, 11; 3, 11; 2. Tim. 1, 9) wird nun v. 29 in die zwei Momente *προγινώσκειν* (intellectueller Act) und *προορίζειν* (Willensact) zerlegt. *Προγινώσκειν* 1) vorher erkennen = vorher wissen: Sap. S. 8, 8; 18, 6), aber 2) wo es sich auf den Heilsrathschlus Gottes bezieht, vorher erkennen, vorher ersehen, cf. 11, 2; 1. Petri 1, 20, an welchen beiden Stellen das blosse Vorherwissen gar nicht passt, coll. *γινώσκειν* 1. Cor. 8, 3; Gal. 4, 9; aber nicht = *προορίζειν* (gegen Fritzsche, May., v. Hengel). Die Consequenz dieses intellectuellen Actes ist *προορίζειν* als der Willensact (der Anthropomorphismus ist nicht zu verkennen), welcher sich wie das *προγινώσκειν* auf die Individuen bezieht, aber näher die Bestimmung der Betreffenden (*συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* zu sein, cf. 2. Cor. 3, 18; 15, 49; Phil. 3, 21) in sich fasst: „vorherbestimmt zu Gleichgestaltigen mit dem Bilde seines Sohnes: R. 6, 5. — Die Consequenzen dieser idealen göttlichen Acte sind nun die realen Acte v. 30: vorerst das *καλεῖν*, der göttliche Act, der sich im Menschen reflectirt als das Gläubigwerden oder die *ὑπακοὴ πίστεως*, cf. R. 10, 14—17; 2. Th. 2, 14. — Dem *καλεῖν* folgt daher das

δικαιοῦν (cf. R. 3, 26. 28. 30; 5, 1 al.)*). Dass Paulus auf ἐδικαίωσεν unmittelbar das ἐδόξασεν folgen lässt und nicht zwischen beide ein ἡγίασεν einschaltet, hat nicht in der centralen, dem ἁγιασμός übergeordneten Stellung der δικαίωσις seinen Grund, sondern darin, dass Paulus hier dem Zusammenhang gemäss die trostreichen und ermunternden Momente des göttlichen Rathschlusses hat hervorheben wollen, cf. v. 28 und 31. — Der Aorist ἐδόξασεν kann auffallen, da das δοξάζειν erst zukünftig ist (cf. v. 17 und 18); er markirt aber das δοξάζειν als etwas im Rathschlusse Gottes schon Beschlossenes und daher so gut als schon Geschehenes, cf. auch Joh. 15, 6; 13, 31. — Man darf aber nie vergessen, dass diese Stelle nicht sowohl als streng dogmatische, sondern vielmehr als von der Glaubensfreudigkeit eingegebene aufgefasst sein will.

61. In den bisher betrachteten Stellen ist der göttliche Rathschluss als absoluter sowohl in Bezug auf Heil als auf Unheil der Einzelnen hervorgetreten, was nicht nur den menschlichen Ansprüchen gegenüber pädagogisch gerechtfertigt, sondern auch die dogmatisch-richtige Consequenz der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit ist. Aber die Frage ist dennoch nicht zu umgehen, ob denn alle menschliche Bedingtheit des Heils oder Unheils ausgeschlossen sei. — So absolut sich auch Paulus Rom. 9, v. 6—21 geäussert hat, so stellt er doch ib. v. 30—10, 21 die Ausschliessung der Juden als eine selbstverschuldete dar (s. vorzüglich 9, 32; 10, 3. 16 sqq.) und erkennt somit eine eigne Verschuldung des Menschen an; denn was hier collectiv von Israel gesagt ist, das muss auf jeden Einzelnen seine Anwendung finden: wer dem Evangelium nicht glaubt, der wird vom Heil in Christo ausgeschlossen, denn er schliesst sich selbst aus (10, 18 sqq.) — Aber nicht nur schliesst ein Mensch durch Unglauben sich selbst aus, sondern — wie Paulus (ib. c. 11, 17—32) in Beziehung auf die jetzt begnadigten Heiden und auf die jetzt ausgeschlossenen Juden darthut — die Begnadigten können „aus der Gnade fallen“, wenn sie übermüthig sind (v. 20; 1. Cor. 10, 12) oder nicht in der Güte Gottes bleiben (11, 22) oder neuerdings durch Gesetzeswerke gerechtfertigt werden wollen (cf. Gal. 5, 4; cf. 3, 3. 4)**). Andererseits können die Ausgeschlosse-

*) Verfehlt ist die Bemerkung Bengel's, welcher Philippi beistimmt: „Non negat, posse fidelem inter vocationem specialem et glorificationem deficere . . . nec negat eos etiam vocari, qui non justificantur . . . .“ denn 1) ist die specifisch paulinische Bedeutung von καλέω (κλητός, κλῆσις) stets die prägnante: „mit Erfolg berufen;“ R. 9, 24; 1. Cor. 1, 9; al. — 2) wäre ein solcher Hintergedanke ganz gegen Tenor und Intention der Stelle.

**) Die prädestinatianischen Ausleger, welche um jeden Preis die Lehre von der gratia inamissibilis exegetisch festhalten wollen, können sich hier nur durch die gezwungenste Auslegung helfen.

nen — wie dort die Juden — dem Heilscomplex wieder einverleibt werden, wenn sie nicht im Unglauben verharren (11, 23). — Einen bedeutenden Beleg für die Voraussetzung, dass solche, die Gnadenerweisungen aller Art erfahren haben, dennoch die Gnade verscherzen können, giebt Paulus 1. Cor. 10, 1—13. An dem Warnungsexempel der Väter in der Wüste, deren leibliche Rettungen allegorisch-typisch gedeutet werden, legt der Apostel seinen Lesern an's Herz, dass Alle die typische Taufe empfangen, Alle das typische Abendmahl genossen und überhaupt in vorbildlicher Weise Christi theilhaftig geworden seien, doch nicht alle das göttliche Wohlgefallen hatten, die Meisten vielmehr dem göttlichen Strafgerichte verfielen (v. 5), weil sie sich dem Götzendienst und andern heidnischen Sitten ergaben (v. 7. 8) und wider Gott murrten (v. 10). Es können also überhaupt solche, die der Gnade Gottes theilhaft waren, durch Liebäugeln mit dem heidnischen Wesen oder durch Zurückfallen in dasselbe der Gnade verlustig werden. — Diesen Stellen zufolge scheint das Verbleiben im Stande des Heils ganz durch das Verhalten des Menschen bedingt, und der Verlust desselben selbstverschuldet zu sein, während laut Rom. 9 es „nicht an jemandes Wollen oder Laufen liegt, sondern an Gottes Erbarmen", und während Gott „sich erbarmt, wessen er will und verhärtet, welchen er will." — Wie löst sich diese Antinomie — oder vielmehr: wie löst Paulus dieselbe? Eine Milderung der prädestinatianischen Härte hat sich uns bereits Rom. 9, 22 sqq. gezeigt, sofern Gott auch in der Sphäre der Zorneswahl noch Langmuth und Erbarmen walten lässt. Auf der andern Seite ist auch das menschliche Beharren von der Treue Gottes abhängig, „welcher die Menschen nicht wird versucht werden lassen über ihr Vermögen, sondern mit der Versuchung auch den Ausgang (ἔκβασις) verleihen wird, dass sie sie ertragen können." — Die principiellste Ausgleichung der Antinomie oder vielmehr die Aufhebung des Dualismus von Heil und Unheil giebt Paulus Rom. 11, 32; cf. Gal. 3, 22 und Rom. 5, 20. 21, — wonach die Sünde nebst ihren unheilvollen Folgen endlich besiegt werden und Alles sich auflösen wird in den Triumph der Gnade und des Erbarmens.

2) Der Rathschluss Gottes in Beziehung auf die Gesammtheit.

62. Nicht in explicirter Weise, aber doch so, dass die Idee des göttlichen Rathschlusses durchblickt, spricht Paulus von dem Verhältniss des Gesetzes zur Verheissung und ebendesselben zur πίστις Gal. 3, 15—25 und 4, 1 sqq. (cf. oben § 32). Wenn er durch eine den Rechtsverhältnissen entnommene Analogie beweist, dass die Verheissung

[illegible] Ordnung Gottes durch das viel später gegebene Ge-
[illegible] abrogirt noch verändert werden konnte (v. 15—18), so ist
[illegible] dass der Heilswille Gottes (resp. sein Rathschluss) un-
[illegible] ist. Wenn er ferner (v. 19—22) die Bedeutung und Stellung
[illegible] im göttlichen Heilsplan bestimmt und zwar so, dass die
[illegible] d. h. der in der Schrift niedergelegte göttliche Rathschluss
[illegible] Menschheit (τὰ πάντα = Rom. 11, 32; cf. Eph. 1, 11. 22)
[illegible] die Herrschaft der Sünde wie in einen Verschluss gebracht habe
[illegible]), damit die Verheissung (eigentlich das Verheissene — ἐπαγγελία meton. wie Hebr. 6, 12; 11, 13. Coll. εὐλογία Gal. l. c. 14) den Glaubenden verliehen würde: so ist damit die Teleologie des göttlichen Rathschlusses ausgesprochen, welcher durch den Gegensatz hindurch verwirklicht werden solle. Dieselbe Teleologie erscheint ferner ibid. v. 23—25, wenngleich derselben hier eine andere Wendung gegeben ist, indem das Medium, durch welches der Heilsrathschluss verwirklicht werden sollte, nicht die Sünde, sondern das Gesetz als unser Zuchtmeister war. Aber hier wie dort ist die Idee diese, dass der göttliche Heilsrathschluss durch seinen Gegensatz verwirklicht werden solle: v. 22 durch die Sünde zum Verheissenen — v. 23. 24 durch die Unfreiheit zur Freiheit. — Ein verwandter Gedanke wird c. 4, 1—5 durchgeführt (siehe oben § 32): Paulus bedient sich wiederum einer Analogie aus dem Rechtsleben, um darzuthun, dass wir während unsers unmündigen (minorennen) Alters unter der Vormundschaft des Gesetzes standen; als aber das Alter der Mündigkeitserklärung (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) kam, habe Gott seinen Sohn gesandt, um uns von der Gesetzesknechtschaft zu erlösen und zur freien Sohnschaft gelangen zu lassen. Als Analogon der heilsökonomischen (religionsgeschichtlichen) Führung des Menschengeschlechtes erscheint hier die Leitung des Individuums durch das Alter der Unmündigkeit zum Alter der Mündigkeit. — „Unfreiheit der Weg zur Freiheit“ — dies ist nach Paulus der Process des göttlichen Rathschlusses.

63. Der Heilsrathschluss wird von Paulus aber auch unter den Gesichtspunkt der Sünde und Gnade gestellt: Rom. 5, 12—21 (cf. ad h. l. § 25). Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist dieser: V. 8—11 hat der Apostel durch eine Argumentatio a minori ad majus der Form nach, die aber eine argumentatio a majori (v. 6. 7) ad minus ist der Sache nach, cf. auch S. 32; cf. Matth. 9, 5. 6 Parr.) dargethan, dass — wenn das Unglaubliche geschehen und Christus für uns Sünder gestorben ist, — wir um so viel leichter (πολλῷ μᾶλλον wie R. 11, 12; Matth. 6, 30; 7, 11) als Gerechtfertigte von dem künftigen Zorne werden gerettet werden u. s. w. — Mit διὰ τοῦτο = „deshalb, weil wir durch Christus die καταλλαγή und die

Gewissheit des ewigen Heiles empfangen haben" — knüpft nun Paulus den Abschnitt v. 12—21 an's Vorige an. Der Hauptgedanke, der ihm vorschwebt, kann nicht in den Vordersätzen v. 12, 16 oder 18, sondern er muss in dem in suspenso gelassenen Nachsatz („so — und noch vielmehr — ist Gerechtigkeit und Leben durch den Einen Menschen Jesus Christus auf alle Menschen gekommen") liegen. Paulus hat sich aber von diesem Hauptgedanken ablenken lassen durch den Zwischengedanken = das Verhältniss der Sünde zum Gesetz (v. 13 sq.), so dass v. 12 ein Anapodoton geworden ist, und der Hauptgedanke erst später (v. 15 und 18) und dem Vordersatz v. 12 nicht ganz entsprechend nachgebracht wird! — Nachdem Paulus v. 13 und 14 den Zwischengedanken, dass von Adam bis Moses Sünde da gewesen, aber nicht zugerechnet worden sei, eingeschoben hat, ohne diesen Gedanken noch durch den Nachweis der Veränderung, welche durch das Gesetz in die Welt gekommen sei, zu Ende zu führen: so holt er nun den Hauptgedanken in v. 15 nach, aber so, dass er 1) den Vordersatz v. 12 in nuce reassumirt und 2) den in petto behaltenen Nachsatz nur zum Theil nachholt, und zwar nach der negativen Seite des *πολλῷ μᾶλλον*, d. h. nach der Ungleichheit, welche zwischen der Folge des Adamitischen Unheils und des Heiles in Christo stattfinde (15. 16), was sodann v. 17 überleitet zu der Reassumtion von v. 12 und zur positiven Seite des Hauptgedankens in v. 18, nämlich zur Gleichheit der beiderseitigen Anfänge (*δι' ἑνός — δι' ἑνός*) in dem Gegensatz (*κατάκριμα* und *δικαίωσις ζωῆς*); welcher Gegensatz v. 19 näher erklärt und begründet wird (*παρακοὴ* und *ὑπακοή — ἁμαρτωλοὶ* und *δίκαιοι*). Endlich wird in v. 20 der seit v. 14 gleichsam in petto behaltene Schluss des Zwischengedankens von dem Verhältniss des Gesetzes zur Sünde nachgebracht und zwar mit der Steigerung, dass durch jenes die Sünde nicht nur zugerechnet, sondern wirklich potenzirt worden, und dass dieses der Zweck des Gesetzes gewesen sei — doch nicht der Endzweck, denn dieser ist vielmehr der Sieg und die Herrschaft der *χάρις* (v. 20,6 u. 21). — Dies der logische Organismus dieses vielbesprochenen Abschnittes. Hauptgedanke ist also die Parallele zwischen Adam und Christus als den zwei Anfängern des Menschengeschlechtes: diese Parallele zeigt einerseits eine Gleichheit, indem sie beide Anfänger einer eigenthümlich bestimmten Menschheitsreihe sind; andererseits einen Gegensatz, indem 1) die Anfänger selbst einander entgegengesetzt sind, der Eine charakterisirt durch *παράπτωμα* (Vergehen), durch *παρακοὴ* (Ueberhören = Ungehorsam), der Andere durch *δικαίωμα* (Rechthat) und durch *ὑπακοή* (Gehorsam); 2) die Folgen eben so einander entgegengesetzt sind: dort Verbreitung der Sünde und des Todes — hier Verbreitung der

Gnade und des Lebens — dort κρίμα bis zum κατάκριμα, hier χάρισμα zum δικαίωμα (v. 16). Dort sind als Sünder hingestellt worden die Vielen, hier sind als Gerechte hingestellt worden die Vielen. Zwischengedanke ist das Verhältniss der Adamitischen Sünde zum Gesetz und vice versa; die Sünde ist nämlich theils eine vorgesetzliche, indem sie zwar da ist, aber nicht als positive Uebertretung und Schuld (v. 13. 14), theils eine nachgesetzliche, wo sie nicht nur zum Bewusstsein gebracht, sondern gesteigert wird (v. 20), bis sie durch die Uebermacht der Gnade besiegt wird (20—21). — Der Rathschluss Gottes erscheint hier in der Geschichte des Menschengeschlechtes als durch zwei Gegensätze sich vollziehend: 1) durch den Hauptgegensatz von Sünde und Gnade, Adam und Christus, und 2) durch den untergeordneten Gegensatz: Gesetz und Gnade.

64. Nirgends hat sich Paulus so absichtlich und gründlich über den göttlichen Rathschluss ausgesprochen wie in dem Abschnitt Rom. 9—11 (cf. oben § 59). Es handelt sich hier für den Apostel nicht um eine abstracte dogmatische Frage, sondern um ein sehr concretes Problem: Wie die vorliegende Ausschliessung des theokratischen Volkes vom Messianischen Heil mit den Verheissungen Gottes zu vereinigen sei. — Uns möchte scheinen, die einfachste Antwort wäre die gewesen, welche im Verlauf seiner Erörterung (9, 30—10, 21, insonderheit 9, 32; 10, 3 und 16—21) der Apostel selbst giebt: die Juden hätten durch ihren Unglauben ihre Ausschliessung selbst verschuldet. Aber dieser so nahe liegende Gedanke lag dem Apostel keineswegs so nahe, schon deshalb nicht, weil sowohl sein nationales als sein religiöses Interesse bei der Frage zu sehr betheiligt war (v. 1—5). Auch wäre die Frage damit nur halb beantwortet gewesen. Sein Erstes war demnach, den theokratischen Stolz der Juden zu demüthigen durch den Nachweis, was es mit der ἐκλογὴ Gottes, auf welche sie sich berufen, für eine Bewandtniss habe: nicht alle Abrahamskinder seien Israel, sondern nur die Isaakskinder, und nicht einmal alle Isaakskinder, sondern nur Jakob, der jüngere Sohn, und seine Nachkommen (6—13). Aus diesen Thatsachen gehe als Folgerung hervor: nicht dass Gott parteiisch sei (v. 14), wohl aber, dass Gott in seinen Gnadenerweisungen ganz frei und sein Erbarmen nicht durch des Menschen Wollen oder Laufen bedingt sei (15. 16); dass Gott eben so frei, wie in seinem Erbarmen gegen die Einen, in seinen verhärtenden Gerichten gegen die Andern sei (17. 18). — Ueber den Einwurf und dessen Beantwortung siehe oben. — Wie kann nun Paulus, nachdem er die Souveränetät Gottes in der schroffsten Weise behauptet und auch die Milderung (v. 22 sqq.) lediglich als eine Relaxation der Regel hingestellt, c. 9, 30 die Ausschliessung Israels als eine

selbstverschuldete darstellen? weist er etwa nach, wie sich der menschliche Wille (resp. Unglaube) zum Willen und Rathschluss Gottes verhalte? Keineswegs! Oder wenn er dies nicht that, sondern nur beide Seiten, die göttliche und die menschliche, einander gegenüber stellen wollte, warum stellt er die göttliche Seite so absolut dar, dass die menschliche keinen Raum hat und eine Vermittlung unmöglich scheint? Geben wir vorerst Acht auf den Uebergang (v. 26—29), durch den sich Paulus Bahn bricht zur subjectiven Betrachtung. In diesem Uebergang wird einerseits gezeigt (v. 26), wie die sonst in der Sphäre des göttlichen Zornes gewesenen Heiden zu Gnaden angenommen und Söhne Gottes wurden — also nicht nur Milderung, sondern Aufhebung der Zorneswahl! — andererseits nachgewiesen, wie das Volk der Gnadenwahl seiner Masse nach ausgeschlossen und nur das Ueberbleibsel (*λεῖμμα*) gerettet wird (v. 27—29). Also die verworfenen Heiden gerettet und das erwählte Israel verworfen, d. h. die Einen haben erlangt, was sie nicht suchten, und die Andern haben das, was sie suchten, nicht erlangt (v. 30. 31)! Es hat sich also eine gänzliche Umkehr der Verhältnisse herausgestellt. Diese kann nicht in einer Veränderung des göttlichen Rathschlusses, sondern nur im Verhalten Israels ihren Grund haben. Aber eben damit ist indirect gesagt, dass der Rathschluss Gottes dennoch durch das menschliche Verhalten bedingt sei*). — Nachdem nun Paulus die Ausschliessung Israels als eine selbstverschuldete dargethan und sich auf den subjectiven Standpunkt gestellt, so kehrt er c. 11, 1 sqq. zum objectiven Standpunkt, d. h. zum göttlichen Rathschluss zurück und weist — unter Berufung auf 1. Regg. 19, 18, cf. 10 — nach, dass Gott sein Volk doch nicht verstossen, sondern ein *λεῖμμα*, einen heiligen Rest, *κατ' ἐκλογὴν χάριτος* übrig gelassen habe (v. 4. 5), während freilich die Uebrigen von Gott mit Schlafsucht und Blindheit geschlagen worden seien (v. 7. 8). Hier ist also wiederum, was c. 9, 30—10, 21 als Israels eigne Verschuldung war dargestellt worden, als ein göttliches Verhängniss angeschaut (*ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως* . . .). Das Tröstliche ist aber, dass es ein *λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* giebt, wobei jedoch Nachdruck darauf gelegt wird, dass hier keinerlei Verdienst, sondern nur Gnade walte (v. 6). — Aber nicht nur giebt es einen heiligen Rest (cf. auch Jes. 6, 13; 10, 20. 21 al.), an welchem sich die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Wahl und Verheissung offenbart, sondern der Fall Israels ist kein definitiver (v. 11—24). Vielmehr ist ihr Fall das Mittel zum Heil der Heiden, und dieses hinwiederum das Mittel zur Bekehrung der

*) Dass der göttliche Wille und Rathschluss das menschliche Wollen und Verhalten selber bedinge, liegt wenigstens in diesem Context keineswegs.

Juden, welchen jenes zur Nacheiferung dient. Insofern betrachtet Paulus sein Heidenapostelamt als mittelbaren Dienst für sein Volk. Und diese Rettung der Juden ist um so mehr im Reiche der Möglichkeit, als die Wurzel dieses Stammes eine heilige ist (v. 11—16). — Deshalb sollen sich die Heidenchristen nicht brüsten, dass sie angenommen und dem Complex der Heilsgemeinschaft einverleibt, die Juden aber ausgeschlossen worden seien: denn wenn sie, die Profanen, der Heilsgemeinschaft einverleibt werden konnten, wie viel leichter können die jetzt ausgeschlossenen Israeliten derselben wieder einverleibt werden, falls sie nicht im Unglauben verharren (17—24). — Aber nicht nur die Möglichkeit der Bekehrung der Juden ist von Paulus in zuversichtliche Aussicht genommen, sondern er eröffnet den Heidenchristen als ein Geheimniss des göttlichen Rathschlusses die einstige Wirklichkeit der Rettung Israels, denn die Verhärtung desselben ist nur temporär und wird ein Ende nehmen, wenn die Vollzahl der Heiden in das Messianische Reich eingegangen sein wird, — ein Resultat, das schon im Alten Testament geweissagt sei: Gott bereue nicht seine Berufung, denn so wie die Heiden von ihrem einstigen Ungehorsam durch das Erbarmen Gottes bekehrt worden seien, so werde auch den Juden durch das Mittel der jenen widerfahrenen Erbarmung ihrerseits Erbarmung widerfahren; denn — das ist der trostreiche Schluss und das tiefste Geheimniss des göttlichen Rathschlusses — Gott hat Alle in den Bereich des Ungehorsams eingeschlossen, auf dass er sich Aller erbarmte (25—32). Dieser herrlichen Aussicht gegenüber bleibt nichts als anbetende Bewunderung der Wege Gottes (33—36). — Paulus spricht hier deutlich die Idee der ἀποκατάστασις aus. Angesichts der vielen gegentheiligen Stellen des Neuen Testaments ist es erlaubt zu fragen, ob dies überhaupt des Apostels Ueberzeugung, oder ob dieses trostreiche Resultat ihm bloss von seinem Patriotismus eingegeben sei? Wahr ist, dass ohne den geschichtlichen Grund des Unglaubens der Juden und ohne seinen patriotischen Schmerz darüber Paulus weder diese ganze tiefsinnige Erörterung angestellt, noch dieses Resultat erreicht haben würde. Aber wenn wir ihn auch anderswo und in ganz anderm Zusammenhang die gleiche Idee aussprechen sehen, so kann kein Zweifel mehr sein, dass dieselbe wirklich Pauli Ueberzeugung gewesen ist, cf. Gal. 3, 22; Rom. 5, 20. 21, coll. 1. Cor. 15, 24. 25. — Eine andere Frage aber erhebt sich auf's Neue: Ist nach Paulus die Erwählung bedingt oder unbedingt? Rom. 9, 6—21, 11, 5. 6 und 11, 28 sqq. sprechen für das Letzte, 9, 30—10, 21; 11, 22. 23 für das Erste. — Die Sache ist diese: eine metaphysische Erörterung über das Verhältniss des göttlichen zum menschlichen Willen und vice versa liegt dem Apostel

ganz fern, aber sicher ist, dass ihm zufolge die Souveränetät Gottes in seinen Gnadenerweisungen eben so wenig die menschliche Willensthätigkeit und Verantwortlichkeit, als diese jene ausschliesst, cf. 9, 30—33; 11, 19—24.

65. Nachdem wir des Apostels Denken über diesen Gegenstand im Zusammenhang betrachtet haben, wird uns auch seine Terminologie verständlicher werden. — *Προγινώσκειν* (*πρόγνωσις*) cf. Rom. 8, 29; 11, 2 heisst in diesem Zusammenhang nicht bloss „vorherwissen". (praevisio fidei), was 11, 2 gar nicht passen würde (siehe oben § 60), sondern „vorher erkennen, vorher ersehen"*). *Προορίζειν* (cf. Rom. 8, 29; cf. Eph. 1, 5), entspricht ganz dem lateinischen praedestinare = vorherbestimmen, bezeichnet den göttlichen Willensact, welcher das *προγινώσκειν* zur Voraussetzung hat, und deutet auf eine Bestimmung hin (construirt mit *εἰς* 1. Cor. 2, 7, cf. Eph. l. c. oder mit dem Infinitiv des Zweckes Act. 4, 28). Ganz besonders belehrend ist die erst angeführte Stelle „. . . *προώρισεν συμμορφοὺς τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον* . . . Hier ist als Zweck des *προορίζειν* angegeben 1) der unmittelbare Zweck „vorherbestimmt zu Gleichgestaltigen dem Bilde seines Sohnes" — und 2) der mittelbare oder Endzweck „auf dass er sei der Erstgeborne . . ." *Προτίθεσθαι* (*πρόθεσις* Rom. 8, 28; 9, 11) fasst sowohl den intellectuellen, als den Willensact Gottes, sowohl das *προγινώσκειν* als das *προορίζειν* in sich, mit dem Unterschied jedoch, dass dabei nicht unmittelbar auf die Personen Bezug genommen ist, sondern der Gedankenact Gottes mehr an und für sich in Betracht kommt. — *Ἐκλέγεσθαι* (*ἐκλογή* cf. Rom. 11, 5. 28) ist bereits ein alttestamentlicher Begriff = בחר, im religiösen Sinn gebraucht namentlich Deut. 7, 6; 14, 2; 18, 5. Diese *ἐκλογή* (Auswahl, Auslese von Seiten Gottes), wobei bald der negative Begriff des Ausschlusses der Uebrigen (cf. 1. Cor. 1, 27 sq.; coll. 1. Sam. 16, 8 sqq.), bald der positive Begriff der Bevorzugung vorherrscht, wie Rom. 11, 5 und besonders 28, cf. Eph. 1, 4. Was wir gewöhnlich vom menschlich-subjectiven Standpunkt auffassen, das partielle Gelangen zum Glauben und Heil, das betrachtet Paulus gleich den andern biblischen Schriftstellern vom objectiven, göttlichen Standpunkt, gleichsam von oben herab: aus der Masse heben sich Gewisse heraus als solche, die die Wahrheit und das Heil Christi erfassen und in lebendige Gemeinschaft mit Gott treten, und dies ist nicht Wirkung ihrer eignen That oder Willkür, sondern die Wirkung Gottes, die sich eben so als eine freie wie als eine gnadenvolle erweist. Dass gerade diese sich für die Wahrheit empfänglich und des Heiles

*) Cf. Pfleiderer, Paulinismus, S. 249.

theilhaftig erzeigen, während so viele andere unempfänglich sind un fern bleiben, das kann nur der göttlichen Causalität zugeschriebe werden und wird von den h. Schriftstellern als auswählende Wirkun Gottes und nicht als der Menschen eigenes Thun gewusst (11, 6). — Dah spricht Paulus von der *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* (Rom. 9, 11) und vo der *ἐκλογὴ χάριτος* (11, 5) im Gegensatz gegen jüdisches Werkve dienst. Befremden kann es auf den ersten Blick, dass 11, 28 d *ἐκλογὴ* dem *εὐαγγέλιον* entgegengesetzt scheint; aber der Sinn d Stelle ist: „Nach ihrem wirklichen Verhältniss zum Evangelium b urtheilt, sind sie (die Juden) Feinde Gottes um eurer (der Heide willen, damit ihr zum Glauben gelangtet (siehe v. 11); aber nach ihr idealen Bestimmung oder göttlichen Auswahl beurtheilt sind sie G liebte Gottes um der Väter willen, d. h. weil der Erbsegen von d Vätern her ihnen nicht verloren gehen kann (siehe v. 29)." D *ἐκλογὴ* tritt durch die *κλῆσις* aus dem idealen Gebiete in das Gebi der Wirklichkeit. Die synoptische Antithese „*πολλοὶ κλητοί, ὀλίγ δὲ ἐκλεκτοί*" ist dem Paulus fremd; dagegen kann — wie dies ja a jüdischen Volke sichtbar ist — die *ἐκλογὴ* eine geraume Zeit unve wirklicht bleiben. Die *κλῆσις* ist derjenige göttliche Act, dessen su jectives Correlat die Bekehrung oder das Gläubigwerden ist: die B treffenden fühlen sich in ihrem Innern eingeladen oder aufgeford und das Evangelium thut sich ihnen kund als eine solche Aufforderu oder Einladung. Die Gläubigen sind eo ipso *κλητοί* (Rom. 1, 1. Cor. 1, 2), daher das Wort *κλητοί* oft verbunden mit ε *κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* 1. Cor. 1, 9. Cf. *εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν δόξαν* 1. Thess. 2, 12; — *εἰς περιποίησιν δόξης* 2. Thess. 2, 14). Ueberall ist wahrnehmbar, dass nur vom Stande der Gerechtfertigt aus von einer *ἐκλογὴ* und *κλῆσις* gesprochen wird und gesproch werden kann.

ζ) Das Ende der Dinge. (Die Hoffnung der Gläubigen).

66. Die Messias- und Auferstehungs-Erwartungen der damalig jüdischen Welt bilden natürlich die Basis auch von Pauli Lehre v den letzten Dingen. Die Auferstehungs-Idee scheint seit dem Unt gang des Reiches Juda aufgetaucht zu sein, erst mehr als prophetisc Ahnung und Vorstellung (Jes. 26, 19; Ezech. 37), später — name lich seit der Maccabäischen Erhebung — sich zum positiven Glaub gesteigert zu haben (Dan. 12, 2—13; cf. 2. Macc. 7, 9. 14. 23. 2 worauf die Auferstehung der Todten ein Lehrsatz der Pharisäisch Partei geworden ist. Daher war dies auch schon ein integriren Theil des Juden — wie vielmehr des Christen Paulus! Auch ei Verwandlung war nach rabbinischer Anschauung mit der Auferstehu

verbunden (1. Cor. 15, 51; cf. Othioth R. Akiba f. 17, 3, wo zwar eine spätere, abenteuerlich ausgeschmückte Vorstellung sich findet, die aber eine frühere und einfachere voraussetzt). Die Auferstehung selbst wird unter Posaunenschall erfolgen (1. Cor. 15, 52; coll. Jonath. Targ. in Exod. 20, 18, und R. Akiba l. c.) und zwar augenblicklich (1. Cor. l. c.; 1. Thess. 4, 16; coll. Sanhedr. f. 92, 1; Bereschith f. 15, 1). Alle Feinde werden vernichtet werden (1. Cor. l. c. v. 25, coll. Ps. 110, 1; 2, 7 und Rabb. Stellen bei Schöttgen ad l.); eine Verklärung der Natur wird eintreten (Rom. 8, 21; coll. Jes. 11, 6—8; Bereschith Rabba f. 11, c. 3. R. Bechai in Schulchan orba f. 9, c. 4. Nezach Jisrael f. 54, 2, cf. Fritzsche, comment. ad Rom. T. II, p. 152 sq.) und insonderheit wird der Tod vertilgt werden (1. Cor. l. c. 26; 54. 55; coll. Schemoth XV, f. 101, 3. XXX, f. 131, 4; Pesikta R. f. 61, 1; Jalkut Simeoni II, f. 56, 4 al.). — Man sieht: das Material seiner Eschatologie hat Paulus grösstentheils aus dem Judenthum genommen. Aber der Ton und die Stimmung ist durch seinen Christusglauben eine ganz andere geworden: bei den jüdischen Rabbinen war sie meist durch klügelnde Exegese entstandene Theorie; für Paulus musste diese 1) schon dadurch einen ganz andern Tenor bekommen, dass der Messias nicht ein in unbestimmter Zukunft erwarteter, sondern ein wirklich erschienener, dass er gestorben und auferstanden ist, — ein thatsächlicher Glaubensgrund für den Christen Paulus, der dem Juden gänzlich fehlte; 2) durch das Bewusstsein der Lebensverbindung mit dem *Χριστὸς κατὰ πνεῦμα* (siehe oben „das Leben im Glauben"). Wollen wir also Pauli Hoffnungslehre, so weit sie eine christliche ist, erkennen, so müssen wir das jüdisch-rabbinische Material abzustreifen und dasjenige herauszuschälen suchen, was seinem Christus-Glauben entsprossen ist.

67. Nicht aus dem Judenthum, sondern aus des Apostels christlicher Gemüthsverfassung heraus ist die Sehnsucht nach Befreiung von diesem Leibesleben zu verstehen, cf. 2. Cor. 5, 1—8. Unmittelbar vorher hat er von dem Heil gesprochen, das ihm aus seinen Trübsalen erwachse, von dem unsichtbaren und ewigen. Nun beschreibt er (5, 1) die selige Aussicht auf die himmlische Behausung, die er — nachdem dieses irdische Hüttenhaus zerstört ist — zu erwarten habe, — gleichsam ein Nomade in dieser Welt (cf. Hebr. 11, 13; Ps. 39, 13). „Nach dieser himmlischen Behausung sehnen wir uns seufzend (v. 2. Rom. 8, 23), indem wir sehnlich verlangen (*ἐπιποθοῦντες*), unsere vom Himmel stammende Behausung (den neuen Leib) darüber anzuziehen (*ἐπενδύσασθαι*), so dass es ohne Ausziehen des alten Leibes geschehen möchte (Schauer vor der Todeskatastrophe). Paulus vermischt hier zwei Bilder, unter denen er den neuen Leib

theilhaftig erzeigen, während so viele a … Kleides, welche das
fern bleiben, das kann nur der gött … staltung bezeichnen
werden und wird von den h. Schriftst … Qualität dieses neuen
Gottes und nicht als der Menschen eig … sucht nach demselben.
spricht Paulus von der κατ' ἐκλογὴ … Sehnsucht ist, sondern
der ἐκλογὴ χάριτος (11, 5) im G … durch den heiligen Geist,
dienst. Befremden kann es auf …) gegeben (v. 5). Diese
ἐκλογὴ dem εὐαγγέλιον entgege … r Bürgschaft oder Gewiss-
Stelle ist: „Nach ihrem wirkli … en Heimweh, denn so lange
urtheilt, sind sie (die Juden) … μοῦντες), sind wir fern von der
willen, damit ihr zum Glaube … v. 6, cf. Phil. 1, 21. 23); denn
idealen Bestimmung oder g … Schauen (v. 7, cf. 4, 18 und Rom.
liebte Gottes um der Väter … l voll Verlangens (θαῤῥοῦμεν καὶ
Vätern her ihnen nicht … dem Leibe und daheim zu sein bei
ἐκλογὴ tritt durch die κλ … zu vertauschen mit der Heimath beim
der Wirklichkeit. Die … weit entfernt, eine weichliche und
δὲ ἐκλεκτοί" ist dem P … nur für uns der Antrieb zum eifrigsten
jüdischen Volke sichtb … daheim oder draussen, Gott wohlgefällig
wirklicht bleiben. Di … aber auch von einem (unbewussten)
jectives Correlat die … Schöpfung nach Erlösung von der Ver-
treffenden fühlen si … und schildert (v. 18—25) den Con-
und das Evangelium … der Gläubigen mit der potentiellen
oder Einladung. … als Kinder Gottes. Dieser Zustand ist
1. Cor. 1, 2). … in keinem Verhältniss zu der uns be-
κοινωνίαν τοῦ … Die Gewissheit dieser bevorstehenden
δόξαν 1. Thess … Paulus aus der Sehnsucht der ganzen
Ueberall ist w … der Söhne Gottes (v. 19). Nach der
aus von einer … § 66) ist nämlich durch die Adamitische
werden kann … verschlimmert worden und wird zur Zeit der
… von der Sünde gereinigt sein wird, in den
… Zustand wiederhergestellt werden, in welchem

66. … gewesen war. Dieses Theologumenon, doch
jüdischen … rabbinischen Ausschmückungen, setzt
den letz … er aber eigentlich sagen will, ist nur das
gang de … die zukünftige Herrlichkeit bestätigt wird
Ahnun … nach derselben, welche nicht nur die unsrige
lich … συνωδίνει v. 22) die Sehnsucht der
gest … Dieser uns fremdartig scheinende
wen … leuchten, wenn wir erwägen, dass Paulus
… seiner eigenen Sehnsucht schaut und die
… in ihm zum Bewusstsein kommt. — Auf-
Paulus v. 23 so fortfährt: „Nicht allein aber

mit uns), sondern auch wir selbst, obschon wir den
haben, auch wir seufzen in uns selber in Er-
...". Es scheint, dass hier vielmehr etwas
gesagt sei als in v. 19—22. Aber Paulus
...es seufzendes Verlangen bei denen schwerer
die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος haben, als bei der
...in gewisser Paralogismus ist in den Worten des
...rkennen, denn v. 19 ist der Gedanke: Nicht nur
...n die Natur sehnt sich .... und v. 23: „Nicht
...sondern wir selbst sehnen uns ..." Paulus will
...tung durch die Erwartung der Natur bestätigen (v. 19),
...gert er letztere zur Erwartung der Geistesmenschen. Er
...isen, dass diese Erlösung und Sohnschaft, die wir —
...anze Natur mit uns — seufzend erwarten, nur eine gehoffte,
...ine wirkliche sei. — Was also jetzt nur noch potentiell von
...essen wird, das wird am Ende der Dinge actuell von uns be-
...n werden (v. 24. 25).

...68. An Pauli Auferstehungslehre insbesondere ist zu sehen,
... seine jüdisch-pharisäischen Ueberzeugungen sich christianisirt
...en. Es war ganz etwas anderes, an die Auferstehung zu glauben,
...hdem man durch das thatsächliche Erlebniss von der Auferstehung
... Herrn nicht nur den Beweis für die Todtenauferweckung, sondern den
...weis für die Wahrheit des Christenthums empfangen hatte und in leben-
...em Nexus mit dem Auferstandenen blieb. — Freilich fehlt es bei Paulus
...ht an Aeusserungen, die viel weniger vom christlich-geistigen Princip
...ragen sind, sondern sich vielmehr der vulgären, fast lohnsüchtigen
...sicht nähern (1. Cor. 15, 30—33): „Warum — wenn keine Aufer-
...hung ist — laufen wir stündlich Gefahr .... wenn ich in Ephesus
...nen Thierkampf ausgestanden habe, was nützt es mir, wenn es keine
...uferstehung giebt? wenn Todte nicht auferstehen, so lasst uns essen
...nd trinken, denn morgen sterben wir!"*) — Kannte denn Paulus

*) Einen ungleich höhern sittlichen Standpunkt beurkundet hier z. B.
...pinoza, wenn er Eth. V, p. 41 und 42) sagt: „Wenn wir auch nicht wüssten,
...ass die Seele ewig ist, so würden wir doch die Frömmigkeit ..... für das
...öchste halten. Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die
...ugend selbst, und man erfreut sich ihrer nicht, weil man die Lüste im Zaume
...ält, sondern weil man sich ihrer erfreut, kann man die Lüste im Zaum halten."—
... auch opp. XXXIV. — Aber Spinoza geht vom idealen —, Paulus (l. c.) vom
...mpirischen Menschen aus. Nun verhält sich aber die Sache so, dass wenigstens
...% der Menschheit zur letztern Kategorie gehören und sich nur durch die
...urcht vor den Folgen vom Bösen abhalten und durch die Hoffnung auf Beloh-
...ung zum Guten ermuntern lassen. — Uebrigens fehlt bei Paulus der ideale
...weggrund keineswegs, siehe ausser den oben citirten Stellen Rom. 6, 14; 8, 1—39.

keinen andern Beweggrund des christlichen Lebens als diesen (siehe auch 2. Cor. 5, 9. 10)? Freilich kannte er einen, und zwar den allerhöchsten und reinsten, cf. 2. Cor. 5, 14. 15; Rom. 12, 1; Gal. 2, 20. — Jene Anschauung scheint mehr seinem jüdischen Standpunkt anzugehören, während letztere Aussprüche, welche auf dem Sterben und Auferstehen Christi beruhen, dem christlichen. — Die ihm zu Theil gewordene, obschon spätere, Erscheinung des Auferstandenen war ihm übrigens nicht etwa anderer Art als die den Uraposteln zu Theil gewordenen und nicht minder ein Beweis für die Thatsächlichkeit der Auferweckung Christi als diese (1. Cor. 15, 8, 11), wofür das gleiche Verbum ὤφθη zeugt, welches im Neuen Testamente wenigstens 24mal und in der LXX unzählige Male für überirdische Erscheinungen gesetzt ist. Wenn nun aber auch Paulus von keinem körperlichen Wandeln des Auferstandenen auf Erden (Luc. 24, 39; Act. 1, 3; Joh. 20, 27) weiss, vielmehr der auferstandene Christus ihm eo ipso der Himmlische ist (Rom. 6, 9. 10; 8, 34. Coll. Eph. 1, 20 sq.; Col. 3, 1), so dass da, wo in den paulinischen Briefen von Christi Auferweckung gesprochen ist, nichts von seiner Himmelfahrt und Erhöhung —, und wo diese erwähnt ist (wie Phil. 2, 9—11; Eph. 4, 8—10), nichts von seiner Auferstehung gesagt ist: so ist ihm die Auferstehung Christi um nichts weniger volle Realität und die Grundlage des Auferstehungsglaubens überhaupt; denn das Geistige ist ihm überhaupt nicht weniger real, ja noch realer als das Körperliche (2. Cor. 4, 18. Coll. 1. Cor. 15, 45—49). — Die Auferstehung Christi steht dem Apostel aber gar nicht als isolirtes Factum da, noch ist Christus auferstanden mit Ausschluss der Andern: vielmehr sind die Gläubigen bereits ethisch auferstanden mit Christus (Rom. 6, 4—11; cf. Col. 3, 1 sq.) und werden leiblich auferweckt, d. h. nachdem sie den irdischen, psychischen Leib getragen haben, mit einem pneumatischen Leib bekleidet (1. Cor. 15, 42—49; 2. Cor. 5, 1—3) und Christo als dem ἄνθρωπος οὐράνιος gleich werden (ib. 48. 49). Dies hat darin seinen Grund, dass es zwei Anfänger des Menschengeschlechtes und des Menschenlebens giebt (l. c. 45—47; Rom. 5, 12 sqq.) und dass wie zwischen dem ersten Adam und seinen Nachkommen, so auch zwischen dem zweiten Adam und seinen Gläubigen ein solidarischer Zusammenhang stattfindet (1. Cor. l. c. und Rom. 6, 5 sqq.), ein Zusammenhang, der sowohl mystisch und substantiell (σύμφυτοι), als ethisch und ein Gegenstand der Ermahnung ist (Rom. l. c. v. 4: ... ἵνα ... ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν — und v. 11: οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Das Princip sowohl des ethischen neuen Lebens als des künftigen Aufer-

stehungslebens ist das πνεῦμα (Rom. 8, 9—11). Paulus hat vorher gesagt, dass er durch den Lebensgeist in der Gemeinschaft mit Christo Jesu befreit worden sei von der Herrschaft der Sünde und des Todes — welche Befreiung in der Hingabe des Gottessohnes ihren geschichtlichen Grund habe, — einer Gottesthat, deren Zweck die Erfüllung der Gesetzesforderungen sei. Sodann wird (v. 5—8) das sarkische und das pneumatische Leben in ihrem Gegensatz aufgezeigt mit der Tendenz, zum letztern zu ermahnen unter der Voraussetzung, dass die Leser entweder dem einen oder dem andern sich hingeben können. Aber davon hängt Alles ab, ob das göttliche πνεῦμα in ihnen wohne, welches die Conditio sine qua non ihrer Angehörigkeit an Christus ist. Wenn Christus (der Geist Christi) in ihnen wohnt, so ist der Leib gleichsam todt um der Sünde willen (während er im alten Leben lebendig und wirksam war: 6, 19. 20; cf. 7, 18—23), der Geist aber lebendig und wirksam um der Gerechtigkeit willen (5, 21). Wenn aber der Geist Gottes, der Jesum von den Todten auferweckt hat und der Urheber alles Lebens ist, in ihnen wohnt, so wird derselbe Gott auch ihre sterblichen Leiber lebendig machen um seines in ihnen wohnenden Geistes willen. Dasselbe πνεῦμα, welches das Princip ihres neuen Lebens im Diesseits, ist auch das Princip ihres Auferstehungslebens im Jenseits. — Damit hängt es zusammen, dass Paulus das πνεῦμα den ἀῤῥαβών (das Angeld, Pfand) des ewigen Lebens nennt: 2. Cor. 1, 24; 5, 5; cf. Eph. 1, 14, auch 4, 30. — Schon hieraus geht hervor, dass die Todtenerweckung nicht so roh und materialistisch zu denken ist, wie die vulgäre Vorstellung der Juden gemeint haben mag. Es geht aber insonderheit auch hervor aus der Erörterung, durch welche Paulus die Auferstehung den Skeptikern in Corinth denkbar zu machen sucht (1. Cor. 15, 35 sqq.). Diese mögen Platoniker gewesen sein, welche sich das unsterbliche Leben nur als ein von allem Materiellen und Sinnlichen losgelöstes denken konnten, oder Stoiker, welche den menschlichen Geist pantheistisch in den Allgeist sich auflösen liessen, oder Epikuräer, welche überhaupt an keine Unsterblichkeit glaubten, sondern den Tod als eine Auflösung des Leibes in seine Atome betrachteten: immerhin hatte Paulus die Aufgabe, 1) nachzuweisen, wie die Wiederbelebung aus dem Tode ein allgemeines Gesetz der Natur sei, an der Belebung des Saamenkorns nachweisbar (v. 36. 37; coll. Joh. 12, 24), und 2) zu zeigen, dass Gott bei der Wiederbelebung der Körper keineswegs an diesen irdischen Körper gebunden sei, da es ja eine grosse Mannichfaltigkeit von Körpern — himmlischen und irdischen — gebe (38—41), namentlich aber zwischen dem Körper, der in die Erde gelegt wird, und dem

Leibe, der auferstehen wird, ein Unterrchied ist, wie zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem, Verächtlichem und Herrlichem, Schwachem und Kräftigem, insonderheit zwischen Sarkischem und Geistigem (42—46). Dieses sei aber der Unterschied zwischen dem irdischen Leib und dem Auferstehungsleib: jener der Leib, den wir mit dem ersten Adam gemein haben (Gen. 2, 7): ein psychischer, irdischer Leib; dieser der Leib, den wir mit dem zweiten Adam gemein haben: ein pneumatischer Leib (45—49). — Auf dem Naturgesetz des Zusammenhanges zwischen Sterben und Auferstehen, und auf dem weltgeschichtlichen Gesetz des Verhältnisses zwischen Adam und Christus beruht des Apostels eigenthümliche Anschauung von der Auferstehung.

69. Ueber die letzten Dinge im Grossen und Ganzen äussert sich Paulus so, dass die jüdische Grundlage ebenfalls nicht zu verkennen, aber durch sein christliches Bewusstsein wesentlich beeinflusst ist. Doch werden wir nicht erwarten, dass die Durchdringung jüdischer Ideen mit christlichen überall auf gleiche Weise stattgefunden habe; so wenig dies anderswo geschehen ist, eben so wenig und noch weniger auf diesem Gebiete, wo mehr die prophetische Phantasie als die christliche Erfahrung das Wort führte. — Eben so wenig werden wir erwarten dürfen, dass alle einschlagenden Aeusserungen des Apostels auf's genaueste unter sich übereinstimmen, als ob derselbe ein Systematiker wäre, dessen Hauptinteresse darauf gerichtet gewesen wäre, niemals und nirgends etwas zu sagen, was nicht in voller Uebereinstimmung mit seinem „Lehrbegriff" war. — Nachdem wir oben (§ 66) die jüdisch-rabbinischen Anklänge in der Eschatologie des Paulus kürzlich nachgewiesen, so haben wir noch den Beweis zu führen, dass Paulus in diesem Theil seiner Lehre sich nicht immer consequent geblieben ist, sondern neben Ideen, die ihm selbst angehören, nicht selten sich so äussert, wie die vulgäre Vorstellung es mit sich bringt oder wie es eher einem fremden Ideenkreis angemessen ist. — Die allgemeine Grundlage seiner eschatologischen Erwartung ist die Vorstellung von dem nahen Ende der Dinge (1. Cor. 15, 51; 11, 26; Rom. 13, 11. 12; cf. 1. Thess. 4, 15—17; 5, 1—3; auch Jac. 5, 7. 8; 1. Petri 4, 7; Apoc. 1, 1; 22, 6. 7. 10. 12. 22; 1. Joh. 2, 18. 28. — Matth. 10, 23; 16, 27. 28; 19, 28; 23, 39; 24, 33. 34). Das Ende der Dinge besteht in der „Zukunft des Herrn" 1. Cor. 11, 26 (obschon der solenne Ausdruck παρουσία in den vier Hauptbriefen des Paulus nur höchstens zweimal vorkommt 1. Cor. 1, 8 (aber אB ἡμέρα!) — 15, 23*),

*) Παρουσία bei Paulus sonst überhaupt „Ankunft", cf. 1. Cor. 16, 17; 2. Cor. 7, 6. 7, „Anwesenheit" 2. Cor. 10, 10. Aber in der solennen Bedeutung

doch siehe ἀποκάλυψις 1. Cor. 1, 7; Rom. 2, 5); in der „Auferweckung der Todten“ (1. Cor. 15, 52) und in dem „Gericht“ (2. Cor. , 10; Rom. 2, 5. 6. 16). Allein schon letztere Stellen gehören inem andern Vorstellungskreis an als 1. Cor. 15, 21 sq. und 45—49), enn wenn es auf die principielle Zusammengehörigkeit mit Christus nkommt, so kann man consequenterweise nicht mehr sagen: „Gott erde Jedem vergelten je nachdem er gehandelt habe bei seinem eibesleben, es sei gut oder böse“, — noch harmonirt die Vorstellung on dem „Richterstuhl Christi, vor dem wir alle erscheinen müssen“, nit dem „Auferwecktwerden mit Christus.“ Nicht einmal der Rechtertigungs- und Gnadenlehre des Apostels ist jene forensische Gerichtsorstellung ganz entsprechend. — Noch weniger stimmt die chiliastische Vorstellung 1. Cor. 15, 23—28 mit l. c. v. 52 überein; denn nach der ersten Stelle erfolgt nicht nur die Auferweckung successive (ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι), während nach der letztern Stelle ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ; sondern nach v. 24. 25 tritt ein interregnum ein, während dessen nach und nach alle Feinde Christo werden unterworfen werden, und mit dessen Beendigung Christus dem Vater das Reich übergeben und demselben sich unterordnen wird (ὑποταγήσεται), damit der Vater Alles in Allem sei (27. 28); hingegen v. 51—55 ist ein solches interregnum nicht erwähnt, sondern es scheint für dasselbe gar kein Raum vorhanden zu sein. — Es ist mehr als wahrscheinlich, dass die Vorstellung v. 25—28 aus einer exegetischen Combination von Ps. 110, 1 mit Ps. 8, 7 entstanden ist, denn mehr als eine Stelle im Neuen Testament zeigt deutlich, dass Ps. 8, l. c. von den Aposteln schon zeitig auf Christus bezogen worden ist. Da nun in den Paulinischen Briefen sonst keine Spur weiter von dieser chiliastischen Anschauung vorkommt, so wird es wohl gerechtfertigt sein, dieselbe nicht als constante und selbsteigne Ueberzeugung des Paulus zu betrachten. Als solche wird vielmehr v. 42—49 zu gelten haben, da sie aus dem specifisch-christlichen Bewusstsein des Apostels von seiner Gemeinschaft mit Christus geflossen ist. — Dem gemäss werden wir auch seine forensische Gerichtsvorstellung zwar als seine Ueberzeugung, aber nicht owohl als integrirenden Theil seines christlichen Bewusstseins, denn ielmehr als Ueberbleibsel aus seinem jüdischen Ideenkreis zu betrachten aben; dieses um so mehr als sie im Widerspruch ist mit des Paulus

---

echsmal in den Thessalonicherbriefen, zweimal bei Lucas, dreimal in 2. Petri, nmal in 1. Joh., fünfmal bei Matth., niemals in der Apoc.

eigenthümlichster christlicher Idee von dem Ziel des göttlichen Rathschlusses (s. oben § 63 und 64). Wie schon oben nachgewiesen, so lehrt Paulus gerade im bezeichnendsten Gedankenzusammenhang eine ἀποκατάστασις. Zwar auf 1. Cor. 15, 25—28 ist aus den oben angegebenen Gründen ein geringeres Gewicht zu legen, doch ist die Ueberwindung des Todes als des letzten Feindes nicht nur hier, sondern ganz besonders auch v. 54—57 in bestimmte Aussicht genommen. Die Stelle v. 54, 55 ist zwar rhetorisch und in alttestamentliche Aussprüche (Jes. 25, 8 und Hos. 13, 14) gekleidet; aber dass es dem Apostel mit dem „Verschlungen ist der Tod in Sieg" und „Wo ist, o Tod, dein Stachel!" ein voller Ernst ist, beweist er dadurch, dass er der letztern Stelle nach Art eines Rabbinischen Midrasch (siehe z. B. Jes. 5, 7) eine Erklärung anhängt, nämlich „der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz," — d. h. der Tod ist überwunden, weil sein Stachel, die Sünde, vernichtet ist; die Sünde ist vernichtet, weil das Gesetz, das dieselbe stark macht, abrogirt ist. So ist der Sieg über den Tod mit der Rechtfertigungslehre in Verbindung gebracht. — Die ἀποκατάστασις ist aber auch das letzte Wort der wichtigen Stelle Rom. 5, 12—21, sofern das Gesetz nur dazu gegeben ist, damit die Sünde mächtig würde, und die Sünde deshalb mächtig werden musste, damit die Gnade noch viel mächtiger würde. Aber schon die ganze Tendenz dieses Abschnittes, welcher der Materie nach ein Argumentum a minori ad majus, der Form nach ein Argumentum a majori ad minus ist, ist keine andere, als zu zeigen: so mächtig auch von Adam her Sünde und Tod geworden sei, so sei doch viel mächtiger die von Christus herkommende Gerechtigkeit nebst dem damit verbundenen Leben geworden. — Am eindringendsten und bestimmtesten tritt aber die Idee der ἀποκατάστασις in Rom. 11 hervor. (Erklärung siehe oben § 64). Der Nerv des Abschnittes ist v. 32: „Gott hat Alle zusammen eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich Aller erbarmte." — Die πάντες sind zwar nicht „alle Menschen", sondern „alle Juden", siehe v. 30. 31; aber da im Vorhergehenden die Rettung der Heiden als derjenigen der Juden vorhergehend und als Mittel zu dieser nachgewiesen worden ist, so ist das Endresultat doch das mit der Rettung der Juden eintretende Erbarmen über Alle. Dies ist die ἀποκατάστασις πάντων. Der Apostel ist mithin, was den Weltlauf und das Weltziel anbetrifft, einem bewussten Optimismus zugethan; aber keineswegs einem oberflächlichen, denn keiner hat je aus dem Gegensatz der Sünde und aus der trostlosen Wirklichkeit so bittern Ernst gemacht wie er. Aber in der Ueberwindung dieses Gegensatzes, in dem Process

des göttlichen Rathschlusses durch den Gegensatz zum Sieg des Guten liegt — wie in der Rechtfertigungslehre, so in der Eschatologie — das *μυστήριον* der Paulinischen Lehre.

3. Gnostische Fortbildung des Paulinismus.

Die Gefangenschaftsbriefe.

70. Die vier Briefe, an Philemon, an die Colosser, an die Ephesier und an die Philipper, unterscheiden sich von den vier Hauptbriefen durch folgende Eigenthümlichkeiten: 1) sie zeigen den Verfasser in Gefangenschaft, sei es in Cäsarea oder in Rom, und zwar in verschiedenen Stadien derselben, von der Aussicht auf eine mögliche Befreiung bis zur Möglichkeit des Märtyrertodes; 2) sie zeigen einen Einfluss der Gnosis in so fern, als der Verfasser in denselben eine mystisch-theosophische Idee von Christus ausspricht (insonderheit in Col. u. Eph.); 3) sie verrathen eine fortgeschrittene Idee von der Kirche, in so fern dieselbe als ein einheitliches Ganzes in substantieller Einheit mit Christus dargestellt wird (insonderheit im Ephesierbriefe); 4) sie handeln von den Familienverhältnissen und Familienpflichten, und zwar nicht nur veranlasst durch specielle Anfragen (wie 1. Cor. 7), sondern ex professo (cf. Col. u. Eph.); 5) sie haben endlich auch mehrere Eigenthümlichkeiten in der Sprache, namentlich: *ἀνθρωπάρεσκος, ἀπαλλοτριοῦσθαι, ἀποκαταλλάσσειν, ἀρχαὶ κ. ἐξουσίαι, ἁφή, δόγμα, ἐνέργεια, κυριότης, ὀφθαλμοδουλεία, περιτομή, χειροποίητος* (*ἀχειροπ.*), *πλήρωμα θεοῦ, συζωοποιεῖν, σύνδεσμος, ταπεινοφροσύνη* u. a.*) — Dadurch ist es gerechtfertigt, diese im Uebrigen ganz den Paulinischen Charakter tragenden Briefe von den vier Hauptbriefen zu trennen**).

a. Analyse des Inhaltes der Gefangenschaftsbriefe.

71. Der kleine Brief an Philemon, wahrscheinlich während des Apostels Gefangenschaft in Cäsarea (um's J. 61) geschrieben, ist durch folgenden Umstand veranlasst: Onesimos, der Sklave des Philemon, eines angesehenen christlichen Mannes in Colossä in Phrygien, hatte sich durch ein Vergehen (vielleicht durch einen Diebstahl, cf. v. 18. 19) straffällig gemacht, war entflohen und — wir wissen nicht, auf welche

---

*) Cf. Zeller in den theol. Jahrbb. 1843, S. 505—508.

**) Cf. auch B. Weiss, Neutestamentliche Theologie, und Pfleiderer, Paulinismus.

Weise — mit Paulus bekannt geworden, der ihn zum Christenthum bekehrte, liebgewann und daher gern bei sich behalten hätte, aber seinem Herrn mit diesem Empfehlungsbriefe zurückschickt, in welchem er um gute Aufnahme desselben bittet. — Nach einer Belobung des Philemon wegen seines Glaubens und seiner Liebe zu Christus und den Gläubigen (v. 4—7), geht er so zur Sache über, dass er ihm nicht gebieten, sondern ihn nur ermahnen wolle in Betreff des Onesimos, den er in seiner Gefangenschaft „gezeugt" habe (8—10): diesen, den er so gern bei sich behalten hätte, sende er ihm zurück, weil er nichts ohne seinen (des Philemon) Willen habe thun wollen (11—14). Dieser möge Philemon gut aufnehmen, und zwar nicht mehr als Sklaven, sondern als geliebten Bruder im Herrn, ja wie ihn (den Apostel) selbst (15—17). Wenn Onesimos sich gegen seinen Herrn verschuldet habe, so mache er, Paulus, sich anheischig, ihm den Schaden zu erstatten (18—20). — Uebrigens sei der Apostel versichert, dass Philemon mehr thun werde, als das Verlangte, und bitte, ihm Herberge zu bereiten, da er auf Befreiung aus seiner Gefangenschaft hoffe (21. 22). — Die Aechtheit des Briefes ist, einigen Bedenken von Holtzmann u. A. gegenüber, durchaus festzuhalten: er ist, wie Holtzmann selbst anerkennt, ein Muster von Feinheit und Tact. Die Situation überhaupt ist so concret, dass an keine Unterschiebung zu denken ist.

72. Veranlassung des Colosser-Briefes, welcher ziemlich gleichzeitig mit dem Brief an Philemon geschrieben ist, cf. 4, 9 mit Philem. 10. 11, scheinen die Nachrichten gewesen zu sein, welche Paulus von Epaphras, dem vermuthlichen Gründer der Gemeinde, erhalten hatte (c. 1, 7. 8). Diese Nachrichten lauteten in so fern günstig, als die Colosser zu aller Fürbitte und guter Hoffnung berechtigten (1, 9 sqq.), in so fern aber beunruhigend, als eine gnostisch-essäische Secte in der Gemeinde aufgetreten war und ihre theosophischen und überspannt asketischen Grundsätze verbreitete. Aus diesem Grunde wird denn auch der polemische Abschnitt c. 2 den hauptsächlichsten Theil dieses Briefes ausmachen. Dazu kommen dann um so mehr Ermahnungen allgemeiner, meistens der christlichen Ethik angehörende Ermahnungen, als dem Apostel die Gemeinde nicht persönlich bekannt war, cf. 2, 11. — Im 1. mehr einleitenden Theile (1, 3—29) belobt er zuerst die Leser wegen ihres Glaubens, von welchem Epaphras dem Apostel Bericht gegeben (3—8). Deshalb thue er immerdar Fürbitte für sie, dass sie zunehmen mögen in der Erkenntniss Christi, der das Ebenbild Gottes, der Vermittler der Weltschöpfung, das Haupt der Gemeinde und in welchem die Welt versöhnt sei (13—20).

an welcher Versöhnung auch sie, die weiland Entfremdeten, Theil haben, wenn sie fest bleiben im Glauben (21—23). — Nun kommt er auf sich und sein Apostelamt zu sprechen, auf seine Drangsale mit Christo und auf seine Verkündigung der Geheimnisse Gottes (24—29). — Hat er nun bereits v. 13—20 gleichsam ἐν παρόδῳ und doch in angelegentlicher Weise die ganze Fülle des in Christo gegebenen Heiles so dargestellt, dass neben Ihm keine andere Vermittlung Raum hat, so ist nun der 2. Theil (c. 2) ganz der Warnung seiner Leser vor jenen essäisch-gnostischen Irrlehrern und der Polemik gegen dieselben gewidmet. Nach einem Eingang (v. 1—5) ermahnt er die Leser, sich nicht irre führen zu lassen durch eine philosophirende Lehre, welche sie abführe von Christo, in welchem die rechte Beschneidung und die rechte Askese (das Sterben und Auferstehen mit Ihm) und die völlige Erlösung von den Sünden gegeben sei (6—15). Darum sollen sie sich auch nicht irre machen lassen durch die falsche und unnatürliche Askese jener Irrlehrer, welche nur von der Gemeinschaft mit Christo ab- und zu vergänglichen Aeusserlichkeiten und Menschensatzungen hinleite (16—23). — Der 3. ermahnende Theil (3, 1—4, 6), an das Letzte anknüpfend, schärft vor allem das sursum corda ein (v. 1—4), mahnt dann, abzusterben den Sünden des alten Menschen und den neuen Menschen anzuziehen, in welchem alle irdischen Unterschiede verschwinden (5—11), sich dagegen aller Tugenden und Erweisungen der Liebe zu befleissigen (12—15) und das Wort Gottes in ihrer Mitte lebendig zu erhalten (16. 17). — Hierauf geht Paulus zu den speciellen Ermahnungen über (3, 18—4, 1): an die Frauen, an die Männer, an die Kinder, an die Väter, an die Sklaven und an die Herren, um wieder ins Allgemeine einzulenken und zum Gebet, zur Fürbitte für den Apostel und zur Heiligung der Rede (4, 2—6) zu ermahnen. — Der Epilog spricht von der Sendung des Tychikos und Onesimos (7—9), enthält Grüsse und Grussbestellungen (10—15) und befiehlt die gegenseitige Mittheilung seiner Sendschreiben zwischen Colossä und Laodikäa an.

73. Der Brief an die Ephesier lässt keine Veranlassung durchblicken, ist nur allgemein gehalten, wohl ursprünglich nicht gerade für die Gemeinde zu Ephesus bestimmt und zeigt mehrfache Verwandtschaft mit dem Colosserbrief, aber auch manches Eigenthümliche (cf. §. 74). — Der Gedankengang ist folgender: Der Verf. beginnt mit einer wortreichen Danksagung für die Erlösung (1, 3—14), in welcher letzteren als besondere Momente die Vorherbestimmung (v. 5. 11) und die Zusammenfassung unter Christus als das Haupt (v. 10) hervortreten. — Hierauf folgt die specielle Dank-

sagung und Fürbitte für die Leser, dass sie erleuchtet werden mögen mit der vollen Erkenntniss Christi, als des über alle Mächte der Welt Erhabenen und zum Haupt der Gemeinde Bestimmten (15—23). — Im zweiten Hauptabschnitt bringt ihnen der Verf. in Erinnerung, welches Heil eben ihnen widerfahren sei, dass sie, die vorher im Sündentod Befindlichen, von Gott mit Christo auferweckt worden seien zu einem himmlischen Leben, und zwar aus lauter Gnaden (2, 1—10), so wie dass sie als geborene Heiden aus ihrem gottentfremdeten und trostlosen Zustande erlöst, mit dem Bundesvolke zu Einer Person verbunden und die Kluft zwischen Heiden und Juden in Christo aufgehoben worden sei (11—18), infolge dessen sie nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger mit den Heiligen und aufgebaut seien zu Einem Tempel Gottes (19—22). — Im dritten Abschnitt kommt Paulus auf sich selbst zu sprechen (c. 3), und zwar vorerst auf seinen Beruf als Heidenapostel (1—12), der das Geheimniss des göttlichen Rathschlusses von der Mittheilnahme der Heiden an der Verheissung Gottes in Christo zu verkündigen habe (v. 1—7), — welche Verkündigung ihm, obschon dem Geringsten unter den Heiligen, gnadenvoll aufgetragen worden sei, damit der unerforschliche Reichthum Christi und die Oekonomie des göttlichen Rathschlusses aller Welt, der menschlichen und der übermenschlichen, kund gethan würde (8—12). Sodann kommt er auf seine Drangsale zu sprechen, welche die Leser nicht muthlos machen sollten, sondern für ihn vielmehr ein Beweggrund zu inbrünstiger Fürbitte seien für die Leser, dass Gott ihnen Kraft durch seinen Geist und feste Begründung in der Liebe und in der Erkenntniss Christi verleihe, — ein Erguss, welcher mit einer Doxologie schliesst (3, 13—21). — Bis hierher war Alles von dem Grundgedanken des den Lesern zu Theil gewordenen und immer vollkommener zu Theil werdenden Heiles in Christo getragen; nun folgt (c. 4, 1—6, 20) der ermahnende Theil. Dieser gruppirt sich folgendermassen: Den Anfang macht die Einschärfung der Einheit des Geistes (4, 1—6). Von da wird durch die Idee der Erniedrigung und Erhöhung Christi (9—10) der Uebergang gemacht zu den in der Gemeinde vertheilten Geistesgaben und Aemtern, durch welche die Kirche gebaut und zur völligen Mannesreife heranwachsen soll, an Christus, ihrem Haupte hangend und mit ihm organisch verbunden (11—16). Auf Grund dieser Idee der ἐκκλησία als einer organischen Einheit folgen nun die Ermahnungen selbst, und zwar vorerst zu einem, den heidnischen Lüsten abgekehrten, neuen Wandel (17—24), zu Ablegung der Lügen, des Zornes, der Dieberei, des faulen Ge-

schwätzes, wodurch der in ihnen wohnende h. Geist betrübt wird, der Bitterkeit und alles dessen, was der Liebe und Vertragsamkeit entgegengesetzt ist (25—32). Einer Ermahnung zur Liebe folgt Warnung von Sünden der Unreinheit und der Habsucht, wie auch von der Gemeinschaft mit Allem, was das Licht scheut (5, 1—14), Ermahnung zur christlichen Weisheit und Besonnenheit, zur gemeinschaftlichen Uebung in der Gottseligkeit und zur gegenseitigen Unterordnung (15—20). An die letzte Ermahnung anknüpfend folgen nun Ermahnungen an die verschiedenen Stände in der Gemeinde (5, 21—6, 9), und zwar zunächst an die Ehefrauen und Ehemänner mit Hinweisung auf das Verhältniss Christi zur Gemeinde, von welchem das Verhältniss zwischen Mann und Frau das Abbild sei (5, 22—33), an die Kinder und an die Väter (6, 1—4), endlich an die Sklaven und ihre Herren (5—9). — Als Schlussermahnung folgt die Ermunterung zur Stärke und zum Anziehen der Waffenrüstung Gottes, um in dem geistlichen Kampfe obsiegen zu können (10—17), so wie zur Fürbitte für den Apostel (18—20). — Der Brief endigt mit der Notiz, dass Tychikos den Lesern Nachricht von dem Apostel bringen werde.

74. Das Verhältniss zwischen dem Colosser- und Ephesierbriefe hat in neuerer Zeit viele Erörterungen hervorgerufen. Vorerst hat der Ephesierbrief mancherlei Zweifel gegen seine paulinische Abfassung, so wie gegen seine Bestimmung veranlasst. Der Umstand, dass in der Dedication bei Codd. אB* Orig. al ἐν Ἐφέσῳ fehlt, dass der Inhalt des Briefes keine Spur von näherer Bekanntschaft des Verf. mit den Lesern verräth (s. vielmehr 3, 2 sq.), im Widerspruch mit Act. XIX und vorzüglich mit XX, 17—38, muss zu der Vermuthung führen, dass der Brief ursprünglich gar nicht für Ephesus bestimmt gewesen sei. Dagegen führte unser Brief im Markionitischen Canon — wie Tertullian und Epiphanios bezeugen — die Aufschrift „πρὸς Λαοδικέας“, (coll. Col. 4, 16: wo ein Brief des Paulus an die Laodikäer erwähnt und den Colossern zu lesen empfohlen wird). Dies legte in der That den Gedanken nahe, dass der sog. Ephesierbrief jener Brief an die Laodikäer sei, um so mehr, als zwischen dem Ephesier- und Colosserbrief das bereits erwähnte Verwandtschaftsverhältniss besteht, welches eine fast gleichzeitige Abfassung beider Briefe wahrscheinlich macht. — Aber eben dieses Verwandtschaftsverhältniss (über welches besonders Holtzmann zu vergleichen: „Kritik des Ephesier- und Colosser-Briefes, S. 25 sqq.) erweckt die grössten Bedenken gegen die Paulinische Abfassung, denn nirgends sonst finden wir bei Paulus eine solche, oft fast wörtliche Uebereinstimmung zweier Briefe, und an sich ist es nicht

wahrscheinlich, dass ein so gedankenreicher Schriftsteller, wie Paulus, sich selbst in dieser Weise sollte ausgeschrieben haben. Viel eher ist beim Ephesierbrief an einen Nachahmer zu denken. — Dazu kommen auch eigenthümliche Ideen, welche zum Theil zugleich Anspielung auf eine spätere Zeit zu sein scheinen, wie Eph. 1, 21—23; 4, 15. 16; 5, 22—32, wie insbesondere die Idee der kirchlichen Einheit, wie 2, 14 sqq.; 4, 4—6; 11—13; 16; und die Art, wie die Apostel erwähnt werden (3, 5). Ferner kommen dazu Eigenthümlichkeiten der Sprache, wie *ὁ ἠγαπημένος* von Christus, *ἄθεος*, *ἀκρογωνιαῖος*, *ἀνακεφαλαιοῦσθαι*, *ἐλαχιστότερος*, *τὰ ἐπουράνια* (*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*), *ἑτοιμασία*, *εὐαγγελιστής*, *εὐτραπελία*, *καταρτισμός*, *τὰ κατώτερα τῆς γῆς*, *κλυδωνίζεσθαι*, *κοσμοκράτορες*, *μεθοδεία τῆς πλάνης*, *μεσότοιχον*, *μωρολογία*, *πάλη*, *πατριά*, *τὰ πνευματικά* = *πνεύματα*, *πολυποίκιλος*, *προςκαρτέρησις*, *σπῖλος*, *συμπολίτης*, *συναρμολογεῖν*, *σύσσωμος*, *ὑποδεῖσθαι*, *ὕψος*, *φραγμός*, *χαριτοῦν* u. a. — Allein die letzteren Eigenheiten werfen ihren Schlagschatten auch auf den Colosserbrief. Zwar ist Meyerhoff mit seiner Meinung der Priorität des Ephesier- vor dem Colosserbrief fast allein geblieben; aber beide Briefe haben so Vieles mit einander gemein 1) in Hinsicht auf die Sprache: *ἀνθρωπάρεσκος*, *ἀπαλλοτριοῦσθαι*, *ἁφή*, *δόγμα*, *κυριότης*, *οἰκονομία*, *ὀφθαλμοδουλειά*, *περιτομή*, *χειροποίητος* (*ἀχειροποίητος*), *πλήρωμα* (*θεοῦ*), *σύνδεσμος*, *τὰ περί τινος*, *ταπεινοφροσύνη* etc. — 2) in Hinsicht auf die Anschauungen, zu denen ganz vorzüglich die transscendente, kosmische Idee von Christus (Eph. 1, 21—23; Col. 1, 15 sqq.; 2, 9) und die Anschauung der Erlösung überhaupt als der Einigung nicht nur der Juden- und Heidenwelt (Eph. 2, 14 sqq.), sondern sogar der kosmischen Gegensätze (Col. 1, 19. 20) gehört, dass die Zweifelsgründe, welche gegen den einen dieser Briefe geltend gemacht werden, zum Theil den andern mittreffen müssen. Nachdem zuerst Schleiermacher, dann Usteri und de Wette ihre Zweifel an der Authentie des Ephesierbriefes ausgesprochen, sodann Baur und seine Schule die Zweifelsgründe durch den Hinblick auf den Gnosticismus und Montanismus verschärft, auch Ewald, Renan, Hausrath, Hoekstra, Hitzig u. A. den Brief ebenfalls entschieden verworfen; dagegen aber Bleek, Anger, Reuss, Langen, Weiss, Wieseler, Lünemann, Rückert, Harless, Krenkel, Sabatier, Hofmann und insonderheit Klöpper („de origine epistolarum ad Ephes. et Colossenses") die Vertheidigung desselben unternommen; nachdem ferner auch der Colosserbrief zuerst von Meyerhoff, dann von der Baur'schen Schule, Hilgenfeld, Hoekstra als unpaulinisch dargethan, jedoch von de Wette, Huther, Bleek, Reuss, Hofmann, Schenkel, Beyschlag vertheidigt worden: so ist das ganze Problem in erschöpfendster Weise

von Holtzmann untersucht worden in seiner „Kritik des Ephesier- und Colosserbriefes“, 1872. — In Betracht sowohl der Berechtigung der Zweifelsgründe als des unläugbar Paulinischen in beiden Briefen kommt Holtzmann auf folgendes Resultat: Es liegt ein ächter Paulusbrief an die Colosser zum Grunde (cf. S. 168—184), von welchem die Hand des Ueberarbeiters zu unterscheiden ist (z. B. Col. 1, 14—20 = Eph. 1, 9 und 20—23; Col. 1, 20. 21 = Eph. 2, 3. 13—17; Col. 1, 24—29 coll. Eph. 3, — ferner Col. 2, 1—3; 6; 8 — s. überhaupt l. c. S. 149 sqq.). Die Interpolationen des Colosserbriefes seien meistens aus dem Epheserbrief herzuleiten, so dass zu unterscheiden seien: 1) der ursprüngliche Colosserbrief, 2) der davon abhängige Ephesierbrief, und 3) die von diesem abhängigen Interpolationen des Colosserbriefes *).

75. Der Philipperbrief thut sich als der späteste unter den sog. Gefangenschaftsbriefen (von denen aber 2. Timoth. auszunehmen ist) kund. Der Apostel hat zwar den Gedanken an die Möglichkeit einer Befreiung aus seiner Gefangenschaft nicht aufgegeben (cf. besonders 1, 25. 26; 2, 24), sieht aber doch die Möglichkeit des Todes vor sich (1, 19—24; 2, 17). Ob der Brief in Cäsarea oder in Rom geschrieben sei, ist wegen 1, 13 (*πραιτώριον*) und 4, 22 (*ἡ Καίσαρος οἰκία*), auch mit Rücksicht auf 2, 17 (*εἰ καὶ σπένδομαι . . .*), zwar nicht mit Gewissheit, aber mit grosser Wahrscheinlichkeit zu Gunsten letzterer Stadt zu behaupten. — Die Veranlassung des Briefes ist ein Geldgeschenk, das die Philipper dem Apostel durch den Epaphroditos übersandt hatten (4, 10—20), weshalb er ihnen eingehend und vertraulich Nachricht gibt von seiner Lage (1, 12—26). — Der Gedankengang dieses Sendschreibens ist folgender: Nach dem Grusse, in welchem alle Heiligen nebst den Bischöfen (Presbytern) und Diaconen erwähnt sind, spricht im Eingange (1, 1—11) Paulus seinen Dank gegen Gott aus für der Leser Gemeinschaft am Evangelium, wie auch sein Vertrauen zu ihnen, sein Verlangen nach ihnen und sein Gebet, dass sie mehr und mehr erfüllt werden mit Liebe und rechter Beurtheilung der sittlichen Unterschiede, damit sie lauter und voll Frucht der Gerechtigkeit seien auf den Tag Jesu Christi. — Im ersten Abschnitt (1, 12—26) gibt nun Paulus den Lesern Nachricht von seiner Lage und seinen Aussichten, nämlich so, dass er zuerst von seiner Lage spricht in Bezug auf das Evangelium

*) Dass nicht nur die Untersuchung eine durch Gründlichkeit und Feinheit ausgezeichnete, sondern dass auch das Resultat eine glückliche Lösung des Problems ist, muss auch derjenige anerkennen, der dem Verfasser nicht in alle Winkel seiner scharfsinnigen Untersuchung zu folgen, und Vieles nicht so assertorisch zu behaupten vermag.

(12—18): seine Gefangenschaft sei, weit entfernt, dem Evangelium zum Nachtheil zu gereichen, vielmehr zur Förderung desselben ausgeschlagen; freilich fehle es nicht an solchen, die das Evangelium aus unreinen Beweggründen verkündigen, aber wenn nur überhaupt das Evangelium verkündigt werde, so gereiche ihm dies zur Freude. — Aber auch seine Aussichten in die Zukunft theilt Paulus seinen Lesern mit (19—26). Er ist überzeugt, dass durch die Fürbitte der Leser Alles zu seinem Besten ausschlagen wird, gehe es durch Leben oder Tod. Indem er die Möglichkeit beider vor sich sieht, so schwankt er, was ihm besser sei: lieber wäre ihm freilich, abzuscheiden und bei Christus zu sein, aber um der Philipper willen zieht er das Im-Fleische-bleiben vor und hofft zuversichtlich, am Leben und bei ihnen zu bleiben zu ihrer Förderung. — V. 27—30 geht Paulus zu der Ermahnung über, indem er an die Möglichkeit, sie wiederzusehen, anknüpft und sie im Hinblick auf die Widersacher zur Festigkeit ermahnt und tröstend hinzufügt, dass sie begnadigt worden, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden. — Die Ermahnung selbst nun, welche er der Philippischen Gemeinde gegenüber nöthig findet (2, 1—18), hebt mit einer beschwörenden Bitte an und geht auf Einmüthigkeit und Einstimmigkeit der Gemeinde, im Gegensatze zu jeglicher Selbstsucht und Rechthaberei (1—4), nach dem Vorbilde Christi, der sein Leben in der Gottgleichheit nicht für einen Raub hielt, sondern sich selbst entäusserte und als niedriger Mensch gehorsam ward bis zum Kreuzestode, weshalb Gott ihn auch erhöht und mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt habe (5—11). Als Resultat dieses Vorbildes legt Paulus — zur Ermahnung v. 1—4 zurückkehrend — (v. 12—18) den Lesern die Verpflichtung ans Herz, nicht nur in seiner Anwesenheit, sondern noch viel mehr in seiner Abwesenheit mit Furcht und Zittern ihr Heil zu wirken, denn nicht sie, sondern Gott bewirke in ihnen das Wollen und das Vollbringen. Alles sollen sie thun ohne Murren und klügelnde Gedanken, damit sie lauter und tadellos seien mitten unter einem verkehrten Geschlecht, das Wort des Lebens hoch haltend, damit er sich ihrer rühmen könne auf den Tag des Herrn. Sollte aber der Apostel diesen Tag nicht erleben, sondern hingeopfert werden, so soll das seine und ihre Freude nicht stören. — Nach dieser Ermahnung zeigt Paulus, mit welch liebender Sorgfalt er auf ihr Bestes bedacht sei durch die Sendung des Timotheos und Epaphroditos (2, 19—30). So theuer als uneigennütziger Mitarbeiter Timotheos dem Apostel sei, so sende er ihnen denselben doch, damit er ihre Angelegenheiten ordne und sie des Apostels liebende Sorge erkennen (19—26). Auch den Epaphroditos, der schwer krank gewesen, aber nun Gottlob genesen sei, sende er

ihnen bälder, damit sie seinethalb ganz ausser Sorge seien und seines Wiedersehens sich erfreuen. Um so freudiger mögen sie ihn aufnehmen, da er um des Werkes Christi willen dem Tode so nahe gekommen und sein Leben auf's Spiel gesetzt, um des Paulus Werk an ihnen zu ersetzen (25—30). Wenn Paulus durch alles Bisherige von dem Verhältniss der Liebe zwischen sich und den Philippern gezeugt hat, so findet er es — gleichsam zum Schlusse (τὸ λοιπόν) — noch nothwendig, die Leser vor den Irrthümern, insbesondere der Juden, zu warnen (3, 1—21), eine Warnung, die eigentlich nur früher Gesagtes wiederhole (v. 1). Mit starken Ausdrücken weist er auf die Personen hin, welche er im Auge hat, und bezeugt, dass er nicht etwa als Nichtjude gegen den theokratischen Nationalstolz der Juden streite, vielmehr könnte er, als geborener Jude, sich aller der äusseren Vorzüge rühmen, deren jene sich rühmen (4—6), aber alles dieses habe er für Schaden geachtet gegen die Erkenntniss Jesu Christi, auf dass er nicht seine eigene Gerechtigkeit habe, sondern die Gerechtigkeit durch den Glauben, um Ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung an sich selber zu erfahren (7—11). Damit wolle er aber nicht gesagt haben, dass er die Vollkommenheit schon erlangt und das Ziel schon erreicht habe, er strebe ihm aber nach, ob er es ergreifen möchte, nachdem er von Christus ergriffen worden (12—14). Von seiner Person als Repräsentanten des christlichen Bewusstseins wendet er sich wieder an die Leser mit der Ermahnung, nicht anders gesinnt — vielmehr seine Nachahmer zu sein und im Gegensatz gegen die Feinde des Kreuzes Christi, deren Ende das Verderben sei, auf das himmlische Bürgerrecht gerichtet zu sein, von wo wir den Herrn Christus erwarten, der den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln und gleichförmig machen werde dem Leibe seiner Herrlichkeit, — und in dieser Hoffnung festzustehen (17—4, 1). — Der Schluss (4, 2—21) enthält meistens Briefliches: eine specielle Ermahnung an die Euodia und Syntyche, eine Ermunterung an Alle zur freudigen Richtung auf den Herrn, so wie überhaupt zu allem, was wohlanständig und löblich ist, insonderheit aber Pauli Dank für die ihm von den Lesern übersandte Unterstützung, mit der Versicherung, dass er keinen Mangel leide, überhaupt in alle Umstände sich zu schicken wisse (10—17). Eine Doxologie, Gruss und Grussbestellung und der Segenswunsch schliesst das Ganze.

76. Der Philipperbrief ist früher nicht nur für einen ächten Brief des Apostels gehalten worden, sondern für einen solchen, der die Merkmale seiner Aechtheit in ganz besonderem Maasse an sich trage. Um so grösseres Aufsehen erregte es, als zuerst Baur („Paulus" S. 458 sq. 2. A. II. S. 50 sq.) und nach ihm Schwegler,

Volkmar und Hitzig („Zur Kritik paulinischer Briefe“) den Brief dem Apostel absprachen. Gegen Baur schrieben Lünemann, Brückner, Ernesti, Grimm; auch Hilgenfeld und Pfleiderer („Paulinismus“) halten die Aechtheit fest. Wenn aber Meyer („Krit.-exeget. Hdbuch.“, Abth. IX, 4. Aufl., S. 5) behauptet, die Widerlegung jener Angriffe sei kaum noch der Mühe werth, so wird dies durch die Abhandlungen von Hoekstra (Theol. Tydschr. IX, 4) und Holsten (Jahrbb. für prot. Theol. 1875, III. bis 1876 II.) widerlegt, welche ebenfalls, und zwar mit besserer Begründung als Baur, auf ein negatives Ergebniss gekommen sind. Doch hat Holstens Abhandlung einen weit allgemeineren Zweck: sie giebt eine genaue Analyse des Inhaltes, eine Untersuchung der geschichtlichen Situation des Briefes und endlich eine Prüfung des ideellen und des Sprachcharakters desselben auf Grund der vier unbezweifelten Briefe des Apostels. Er kommt auf folgende Resultate: 1) die Gemeinde zu Philippi ist eine aus geborenen Heiden und geborenen Juden gemischte Gemeinde; 2) die in dem Briefe enthaltenen Ermahnungen und charakteristischen Ausdrücke (*τὸ αὐτὸ φρονεῖν, μιὰ ψυχή, σύμψυχοι, μὴ τὰ ἑαυτῶν σκοποῦντες* . . . u. a.) weisen auf die Doppelartigkeit der Bestandtheile der Gemeinde hin und erhalten aus Röm. 11 ihre Erläuterung; 3) der Gedankeninhalt weist auf ein dem Paulus fremdes Bewusstsein, und 4) der Sprachcharakter ist grossentheils nicht der des Apostels, denn der Brief enthält nicht nur nichtpaulinische (welche nichts beweisen), nicht nur unpaulinische (welche nicht stringent beweisen), sondern auch widerpaulinische Ausdrücke und Wendungen, wie *ἐπίσκοποι κ. διάκονοι, τὴν δέησιν ποιεῖσθαι, ἡ κοινωνία εἴς τι, πεποιθὼς τι, ἔτι μᾶλλον κ. μᾶλλον, πεπληρωμένοι τι, εἰς δόξαν κ. ἔπαινον θεοῦ, γινώσκειν ὑμᾶς βούλομαι, τινὲς μέν τινὲς δέ, θλίψιν ἐγείρειν, πλὴν ὅτι, παντὶ τρόπῳ, ἀποβαίνειν εἰς, ἐπιχωρηγία τοῦ πνεύματος, ἐπιθυμίαν ἔχειν εἴς τι, πολιτεύεσθαι ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου, παραμύθιον, σύμψυχος, ἁρπαγμός, τὶ ἡγεῖσθαί τι, ἐπουράνιοι καὶ ἐπίγειοι καὶ καταχθόνιοι, γενέσθαι τέκνα θεοῦ ἄμωμα, ἡ θυσία κ. λειτουργία τῆς πίστεως, εὐψυχεῖν, ἰσόψυχος, δουλεύειν εἰς τὸ εὐαγγέλιον, οἱ κακοὶ ἐργάται, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, ζημιωθῆναί τι, Χριστὸν κερδαίνειν, εὑρεθῆναι ἐν Χριστῷ, καταντᾶν εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν, ἑτέρως τι φρονεῖν, μετασχηματίζειν τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως*..., *στέφανος* metaph., *συναθλεῖν, φρουρεῖν τὰς καρδίας, προσφιλής, ἀναθάλλειν, κοινωνεῖν τίνι εἴς τι, ὀσμὴ εὐωδίας, θυσία δεκτή* al. (cf. Holsten a. a. O. 1876 II. S. 309 sqq.). — Diese Gründe sind schwer zu widerlegen, doch wird dem Verf. stets entgegengehalten werden können: 1) dass viele der angeführten „unpaulinischen“ und „widerpaulinischen“ Ausdrücke daher zu erklären sind, dass Paulus eben von andern Dingen zu

sprechen hat, als in den vier Hauptbriefen, dass der Sprach- und Gedankenkreis des Apostels wohl kein so strikt abgeschlossener war, und 2) dass der Gesammteindruck, den ein unbefangener Leser von diesem Brief erhält, der einer sehr concreten Situation und einer sehr bestimmten und originalen Persönlichkeit, keineswegs eines Nachahmers sei.

b. Lehrgehalt der sogenannten Gefangenschaftsbriefe.

α) Allgemeiner Lehrgehalt.

77. Aus dem Streit über die Aechtheit dieser Briefe geht hervor, dass dieselben in Sprache und Gedankenkreis theils mit Paulus übereinstimmen, theils Nichtpaulinisches und Unpaulinisches enthalten, sonst wäre der Streit gegenstandslos. Nur darüber waltet der Streit, ob das Annähernd-paulinische zu Gunsten oder zu Ungunsten der Aechtheit spreche. Zwischen ächt Paulinischem und Unpaulinischem finden unendlich viele Abstufungen statt, abgesehen davon, dass jeder Brief wieder manches Eigenthümliche aufweist, und abgesehen von der unbeantwortbaren Frage, ob Paulus sich beständig und strikt in den Grenzen der in den vier Hauptbriefen enthaltenen Sprach- und Vorstellungsweise bewegen musste. Wenn die Kritik berechtigt ist, Paulinisches und Unpaulinisches zu unterscheiden, so wird es doch, der Uebergänge und Schattirungen wegen, niemals gelingen, eine feste Grenze zu ziehen. Es genügt, die Gefangenschaftsbriefe von den vier Hauptbriefen als eine besondere Gruppe zu unterscheiden (siehe B. Weiss und Pfleiderer). Wissen wir ja doch nicht einmal, wie Paulus, wenn er seine Briefe dictirt hat, und sein Concipient sich zu einander verhalten haben, d. h. inwiefern jener wörtlich dictirt oder nur die Gedanken dem letztern eingegeben und den näheren Ausdruck ihm überlassen hat. Bald wird mehr das Eine, bald mehr das Andere stattgefunden haben, und im letzteren Falle musste die Individualität des Concipienten auf Sprache und Färbung des Briefes Einfluss ausüben.

78. Der Paulinismus der Gefangenschaftsbriefe (über welchen zu vgl. B. Weiss, bibl. Theol., 1. Ausg. S. 433 sqq.) ist trotz aller Abweichungen der vorherrschende Charakter derselben. α) Was die Rechtfertigungslehre und die mit derselben eng verbundene Gnadenlehre betrifft, so tritt dieselbe allerdings nur an zwei Stellen hervor: Phil. 3, 9; Eph. 2, 8. 9; an beiden Orten aber in der bestimmtesten Weise: Phil. ἵνα . . . εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν ἐκ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει (wo freilich das ἐπὶ τῇ πίστει etwas fremd-

artig klingt). Eph.: τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται. Die erstere Stelle ist vornemlich mit Rom. 10, 3 verwandt, sieht aber nicht aus wie eine Nachahmung, ist vielmehr eine Präcisirung der paulinischen Gedanken, in denen die zwiefache Antithese „meine Gerechtigkeit“ und „Gottes Gerechtigkeit“ — „Gerechtigkeit aus dem Gesetz“ und „Gerechtigkeit durch den Glauben“ der Grundton ist. In der zweiten Stelle, welche hauptsächlich an Rom. 3, 24 anklingt, ist eben so wie dort das χάριτι der Grundbegriff, nur dass hier die Antithesen ἐξ ὑμῶν und ἐξ ἔργων expressis verbis beigefügt sind. — In unsern Briefen findet sich allerdings keine Beweisführung für den Satz, dass der Mensch durch Gesetzeswerke nicht gerechtfertigt werde, und keine Erörterung über die Stellung des Gesetzes in der göttlichen Heilsökonomie: diese Ausführungen gehören der Zeit des activen Kampfes des Paulus mit dem Judaismus an. Dagegen sind die Prämissen seiner Rechtfertigungslehre, die allbestimmende Gnade Gottes in Christo (Col. 1, 12—14; Eph. 1, 4—7; 2, 4—9; 3, 11. 12), der erlösende Tod Christi (Col. 1, 13. 14; 21. 22; 2, 13. 14; Eph. 1, 7), die Aufhebung des Gesetzeszwanges durch denselben (Col. 2, 14; Eph. 2, 14. 15) eben so stark hervorgehoben, wie in den Hauptbriefen. *α*) Die anthropologische Prämisse der Rechtfertigungslehre, die Sünde, wird im Allgemeinen übereinstimmend mit den Hauptbriefen erwähnt: sie ist allgemein, denn Juden und Heiden sind ihr von Natur unterworfen und dem Zorne Gottes verfallen (Eph. 2, 2. 3; Col. 2, 13; 3, 7). Die Sünden sind bezeichnet als παραπτώματα (Col. 2, 13; Eph. 1, 7; 2, 1. 5), als ἁμαρτίαι (Col. 1, 14; Eph. 2, 1). Auffallen kann es, dass der specifisch-paulinische Ausdruck παράβασις fehlt, aber dies hängt mit dem Wegfall der Gesetzeslehre zusammen. — Der Sitz der Sünde ist auch diesen Briefen zufolge in der σάρξ, deren Begriff kein anderer ist als in den Hauptbriefen (Phil. 3, 4; Eph. 6, 12; Phil. 1, 22), cf. die Ausdrücke ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός (Eph. 2, 3 coll. Gal. 5, 16. 24), θελήματα τῆς σαρκός (ibid.), und wie Gal. 5, 20, so werden von der σάρξ nicht nur sog. Fleischessünden, sondern auch geistige Verirrungen abgeleitet, wenn ein νοῦς τῆς σαρκός oder θελήματα τῆς σαρκός erwähnt sind (Col. 2, 18). Insbesondere ist es die Heidenwelt, die todt ist in Sünden, die in den Lüsten des Fleisches dahinwandelt, entfremdet von der Bürgerschaft Israels, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt (Eph. 2, 12), dahinwandelnd in der Eitelkeit ihres Sinnes, verfinstert in ihrem Sinn, entfremdet von dem Gottesleben wegen der Unerkenntniss, die in ihnen ist, der Schwelgerei und Unreinheit ergeben (Eph. 4, 17—19. Coll. Rom. 1, 18 sqq.). Aber Gott, der da reich ist an Gnade, hat die Leser erwählt von Gründung der Welt her

(Eph. 1, 4 sq.), hat die geistig Todten mit Christo auferweckt und mitbelebt in Ihm (2, 1—6), hat die Fernseienden nahe gebracht durch das Blut Christi, die Scheidewand zwischen Juden und Heiden abgethan, so dass sie nun beiderseits den Zutritt haben in Einem Geist zum Vater (Eph. 2, 12—18). So ist denn dem Apostel das Geheimniss des göttlichen Rathschlusses geoffenbart worden, kund zu thun, dass auch die Heiden Miterben seien der Verheissung in Christo Jesu (3, 1—7 coll. Gal. 3, 8 sq.; 28 sq.; Rom. 3, 29. 30. — β) Wesentlich paulinisch ist auch die Lehre von dem Heilswerk Christi. Wie in den Hauptbriefen bildet der Tod, und zwar der Kreuzestod Christi, den Mittelpunkt dessen, was er an uns gethan und was wir an ihm haben. In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden (Eph. 1, 7 coll. Rom. 3, 24—25); wir sind versöhnt worden durch sein Blut (Col. 1, 20 sq.), sind durch sein Blut nahe gekommen, so dass wir Zutritt haben zu Gott (Eph. 2, 18 coll. Rom. 5, 2. 10; 2. Cor. 5, 18. 19). Deshalb heissen die Gegner des Christenthums ἐχϑροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ (Phil. 3, 18 sq. coll. 1. Cor. 1, 18 sqq.). Dieser Tod ist ὑπὲρ ἡμῶν geschehen (Eph. 5, 2 cf. 25. Coll. Gal. 1, 4; 2, 20) und ist seine Liebesthat (l. c. coll. Rom. 5, 6. 7). Wie als Liebesthat, so wird Christi Tod als eine Darbringung (προςφορά), als ein blutiges Opfer dargestellt (Eph. 5, 2), auch als eine Vernichtung der Rechtsforderung des Gesetzes an die Sünder (Col. 2, 14 coll. Gal. 3, 13; 2. Cor. 5, 21). Die Wirkung des Todes Christi wird, wie in den älteren Briefen, als ἀπολύτρωσις bezeichnet (Col. 1, 14; Eph. 1, 7), insbesondere als καταλλαγή (Col. 1, 21; Eph. 2, 16, coll. 2. Cor. 5, 18. 19; Rom. 5, 10). — Eben so ist Christi Auferstehung und Erhöhung hervorgehoben (Eph. 1, 20; 2, 6). — γ) Paulinisch ist ferner die Art und Weise, wie nach diesen Briefen wir des Heiles in Christo theilhaft werden. Selbstverständlich besteht sie in der πίστις, welche Einmal sogar bestimmt als Antithese gegen die ἔργα gesetzt wird (Eph. 2, 8. 9), sonst aber mehr in positiver Weise, als Vertrauen auf Christus (Col. 2, 5; Phil. 1, 29 coll. Eph. 3, 12; Phil. 3, 9: πίστις Χριστοῦ), als vertrauendes Erfassen des Evangeliums (Phil. 1, 27), auch überhaupt als Charaktersticum der Christen (Eph. 1, 13. 19; 4, 5; Phil. 1. 25; 2, 17. Coll. 1. Cor. 14, 22; 2. Cor. 6, 14. 15). — Ganz paulinisch ist es ferner, dass die Gläubigen von Gott und Christus geliebt sind (ἠγαπημένοι Col. 3, 12; Eph. 5, 1, coll. Gal. 2, 20; 2. Cor. 5, 14) und freien Zutritt (προςαγωγή) zu Gott haben (Eph. 2, 18; 3, 12, coll. Rom. 5, 2). — Wie in den Hauptbriefen, so ist das Heilsbewusstsein der Gläubigen durch das πνεῦμα vermittelt (Eph. 2, 18; 3, 16. coll. Rom. 5, 5; 8, 15 al.), und wie 2. Cor. 1, 24 und 5, 5, ist das πνεῦμα das Siegel

und Angeld (ἀῤῥαβών) unseres ewigen Erbes (Eph. 1, 13. 14; 4, 30). — δ) Paulinisch ist auch die Idee des christlichen Lebens. Es beruht in erster Linie auf der Gnade Gottes in Christo, auf der speciellen Liebesthat Gottes, durch welche Er uns befreit hat aus der Macht der Finsterniss und versetzt in das Reich seines Sohnes (Col. 1, 13; Eph. 2, 4—6), nachdem wir erwählt und vorher bestimmt worden sind, zum Lobe seiner Herrlichkeit zu gereichen (Eph. 1, 4 sq. 11). Diese durch die Taufe besiegelte Gnadenthat Gottes ist, wie die Reinigung von unseren Sünden (Eph. 5, 26: καθαρίσας τῷ λούτρῳ τοῦ ὕδατος), so auch der Anfang des neuen Lebens in der Gemeinschaft mit Christo (Eph. 2, 13: νυνὶ .. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 5, 8: ἦτε ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ. Coll. 1. Cor. 6, 11; Gal. 3, 27; Rom. 6, 4 sqq.). Dieser neue Stand ist aber zugleich eine Verpflichtung, welche in diesen paränetischen Briefen besonders hervorgehoben wird, aber auch in den älteren Briefen keineswegs fehlt (Gal. 5, 16 sqq.; Rom. 6, 15 sqq.; 8, 5 sqq.; 12, 1 sqq.). In unseren Briefen tritt die Erinnerung an diese aus dem Christenstand erwachsende Verpflichtung meistens als directe Ermahnung auf, — Ermahnung, die Einheit des Geistes zu wahren (Eph. 4, 1—6), abzusagen dem heidnischen Leben und seinen Lüsten (l. c. 17—19) und den neuen Menschen anzuziehen (20—24; Col. 3, 10), im Verkehr mit den Brüdern sich der Wahrhaftigkeit, Redlichkeit und Anständigkeit in Wort und That zu befleissigen (25—30) und im Gegensatz gegen allen Groll und alle Bitterkeit voll barmherziger Liebe zu sein und zu vergeben, wie Gott ihnen vergeben hat u. s. w. (31. 32). — Die Philipper beschwört der Apostel bei allem, was irgend zur Liebe und Milde bewegen kann, alle Selbstsucht und Rechthaberei abzulegen und so gesinnt zu sein wie Christus (2, 1—5). — Die Erinnerung an die christliche Verpflichtung nimmt aber auch die Gestalt des fürbittenden Gebetes an (Col. 1, 9 sqq.; Eph. 3, 14 sqq.), dass die Leser erfüllt werden mit aller Erkenntniss des göttlichen Willens und wandeln würdig des Herrn in jeglichem guten Werk; — stark werden am Geiste für den inneren Menschen, dass Christus Wohnung mache in ihnen durch den Glauben, dass sie festgewurzelt und gegründet seien in Liebe.

Nun ist freilich nicht zu behaupten, dass der (die) Concipient die paulinischen Gedanken stets genau in der Form ausgedrückt haben, welche in den Hauptbriefen nachweisbar ist (cf. Zeller, theol. Jahrbb. 1843, S. 505 sqq.; Holsten a. a. O. 1876, S. 309 sqq.); dass auch die Gedanken und Vorstellungen selbst, auch wo sie den paulinischen verwandt sind, nicht manches Eigenthümliche zeigen; endlich dass gewisse specifische Ausdrücke und Gedanken des Paulus

in diesen Briefen nicht **fehlen**. In letzterer Beziehung heben wir hervor: *α*) dass hier nirgends die Lehre vom Gesetz und seinem Verhältniss zum menschlichen Willen, und daher auch nirgends das Wort *παράβασις* vorkommt; *β*) dass weder auf die Abrahamische Verheissung noch auf den Abrahamischen Glauben verwiesen wird; *γ*) dass der specifisch paulinische Ausdruck *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* ganz fehlt, eben so *δ*) die Ausdrücke *υἱοὶ θεοῦ* und *υἱοθεσία* (dagegen mehrmals *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας*) u. a.

β) Eigenthümlicher Lehrgehalt der Gefangenschaftsbriefe.

79. Was hauptsächlich in die Augen fällt, ist die **gnostische Anschauung Christi**. Zwar sind Ansätze zu einer solchen schon in den früheren Briefen zu erkennen: 2. Cor. 4, 4, coll. Col. 1, 15: *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*; 2. Cor. 8, 9, coll. Phil. 2, 6—8: *ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν*; auch die stehende Bezeichnung Christi als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* (s. vorzüglich Gal. 4, 4; Rom. 8, 3. 29. 32) ist keineswegs ein theokratischer, ja nicht einmal blos ein ethischer, sondern ein metaphysischer Begriff. — Dennoch kann Niemand läugnen, dass in unsern Briefen die christologische Metaphysik weit entwickelter ist. Cf. vor allem **Phil.** 2, 6—11. Diese Stelle will zwar nicht sowohl ex professo eine Lehre von Christus aufstellen, als der Ermahnung zu selbstvergessender Liebe und Einigkeit (v. 1—5) dienen, indem sie Christus als höchstes Vorbild dieser Tugend vor Augen stellt (5 sqq.). Dennoch darf man nicht meinen, was Paulus hier von Christus sagt, sei nicht seine eigene und wahre Ueberzeugung gewesen. Der richtige Sinn der Stelle jedoch ist streitig, insonderheit ist es das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, welches von den Einen von der verborgenen Göttlichkeit des historischen, von den Andern von der Göttlichkeit des präexistirenden Christus verstanden wird. Die letztere, von allen alten griechischen Auslegern und auch noch von Holsten vertretene Ansicht ist ohne Zweifel die richtige, da erst v. 7 Christi Menschheit erwähnt ist, und zwar als Folge des *ἐκένωσεν ἑαυτόν*, und da nur in diesem Falle der beabsichtigte Contrast zwischen dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* und dem *ἐκένωσε ἑαυτόν* ganz herauskommt. Paulus fasst auch den präexistirenden Christus als persönlichen und schreibt ihm eine Willensthat zu. — Der andere Streitpunkt ist das *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*, wo es darauf ankommt, ob *ἁρπαγμός* als res rapta oder als actus rapiendi zu erklären ist, da im ersteren Falle der Ausdruck als ein Festhalten dessen, was dem Subject entrissen werden könnte, im letzteren dagegen als ein An-sich-reissen eines fremden Gutes verstanden wird. Die letztere Erklärung verdient den Vorzug, weil 1) die Substantiva in —*μός* in der Regel nicht ein Ding, sondern eine Hand-

lung ausdrücken, cf. ἁγιασμός, βαπτισμός, γογγυσμός, διωγμός, ἱλασμός, καθαρισμός, μακαρισμός, οἰκτιρμός, ὀνειδισμός, πειρασμός, φωτισμός u. a. und 2) weil nur dieser. Begriff von ἁρπαγμόν ἡγήσατο eine rechte Antithese zu ἐκένωσεν εαυτ. bildet. „Nicht im An-sich-reissen, sondern im Sich-selbst-entäussern sah er sein Gott-gleich-sein." — Christus ist somit das absolute Vorbild der Selbstlosigkeit, indem er 1) seine μορφὴ θεοῦ, sein Gott-gleich-sein als präexistirender Christus nicht an sich riss, sondern sich selbst entäusserte und Mensch ward, und 2) als Mensch sich erniedrigte und gehorsam ward bis zum Kreuzestode, cf. auch Matth. 20, 28. Vv. 9—11 gehören nun nicht mehr direct derselben paränetischen Intention an, sondern wollen an dem Beispiel Christi nur zeigen, wie solche Selbstentäusserung und Selbsterniedrigung nicht unvergolten bleiben. Die Vergeltung besteht aber nicht nur darin, dass Christus zur Herrschaft erhoben wird, bis alle seine Feinde unterworfen sind (1. Cor. 15, 25—27, coll. Ps. 110, 1), sondern darin, dass alle himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen Ihm huldigen und Ihn als Herrn bekennen werden. — Noch lehrhafter und auch dem Inhalt nach weiter gehend ist Col. 1, 15—20. Von v. 9 an legt Paulus Fürbitte bei Gott für seine Leser ein, dass sie mit Erkenntniss und Kraft ausgerüstet werden, indem sie dem Vater danksagen für ihren Antheil an der Erlösung (v. 12—14). Letztere ist in v. 13. 14 nicht anders erwähnt als es auch sonst durch Paulus geschieht. Aber mit v. 15 beginnt nun die theosophische Ausführung, welche ohne Zweifel schon im polemischen Hinblick auf die essäische Gnosis (c. 2) gegeben wird, deren gnostische Engellehre etc. der Vollkommenheit des Mittlerbegriffs Christi Eintrag thut. Die Intention unserer Stelle ist also, nachzuweisen, dass in der Person Christi die vollkommene Vermittlung zwischen Gott und Welt, zwischen Himmel und Erde gegeben sei. V. 15—17 wird Christus als schöpferische, v. 18—20 als versöhnende Vermittlung zwischen Gott und Welt dargestellt. — Dem ersten Gesichtspunkte zufolge ist Christus εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, was in sich schliesst, dass Christus ὁρατός ist. Dies ist er jedoch nicht lediglich als Erhöhter, sondern als Fleischgewordener; sofern aber Christus der λόγος und dieser das Abbild des Vaters ist (s. Bleek zu Hebr. 1, 3), so kann der Ausdruck εἴκων nicht sowohl die Sichtbarkeit, als die Realität, gegenüber der Idealität Gottes bezeichnen. Nachdem so das Verhältniss Christi zu Gott angegeben worden, so wird sein Verhältniss zur Welt bezeichnet durch den Ausdruck πρωτότοκος πάσης κτίσεως, d. h. nicht: der Erstgeborene der gesammten Schöpfung, was πάσης τῆς κτίσεως heissen müsste (cf. Bernhardy's Synt. p. 139), sondern: der Erstgeborene im Vergleich mit jeglichem Geschöpf, womit nicht nur der Unter-

:hied in der Zeit, sondern auch der Unterschied des Ursprungs
ıgezeigt ist, denn sonst könnte es nicht heissen ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη
ὶ πάντα . . ., womit gesagt ist, dass Christus der Grund (ἐν αὐτῷ
icht gleich δι' αὐτοῦ, sondern wie Act. 17, 28) der Schöpfung sei,
ıd zwar nicht nur der irdischen, sondern auch der überirdischen
ἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι). Aber Christus
t nicht nur das Princip des Daseins — sondern auch das Princip
:s Bestandes des Universums (τα πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε). — Nach-
:m Paulus mit diesen Worten das Mittlerverhältniss Christi zu Gott
ıd zur Welt ausgesprochen, so bezeichnet er v. 18—20 sein Ver-
iltniss zur ἐκκλησία als κεφαλὴ τοῦ σώματος, welches darin begründet
:, dass er der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ist (coll. Eph. 1, 20—23,
elche Stelle nur eine weitere Ausführung von Col. 1, 18. 19 zu sein
heint). Der Keim dieses Gedankens ist in 1. Cor. 12, 12 sqq. —
ber unsere Stelle und Eph. l. c. unterscheiden sich von der Korinthier-
elle dadurch, dass was dort nur vergleichungsweise gesagt ist, in
ɔl. und Eph. eigentlich, d. h. als mystische Einheit, gedacht ist. —
ɔwohl hier als Eph. l. c. wird gesagt, es sei Gottes Wohl-
fallen gewesen, dass in Christus πᾶν τὸ πλήρωμα seine Wohnung
.be. Es ist hier freilich streitig, ob πᾶν τὸ πλήρωμα Subject von
δόκησε und ein ungewöhnlicher Ausdruck für δόξα θεοῦ, λόγος
dgl. (= כְּבוֹד יה׳) sei, wie Ewald, Weiss (bibl. Theol.) und Rich.
:hmidt (paulin. Christologie) annehmen, — oder ob Gott das Subject
n εὐδόκησε und πᾶν τὸ πλήρωμα das Subject von κατοικῆσαι sei.
ür letztere Auffassung spricht 1) dass πᾶν zu dem Begriff πλήρωμα
: Gott nicht passt, 2) dass das Verb. εὐδοκεῖν überall, wo von dem
rlösungsrathschluss die Rede ist, einfach von Gott gesetzt wird, und
dass πλήρωμα hier gewiss in keiner anderen Bedeutung steht als
ph. 3, 19 und 4, 13, nemlich = πλοῦτος, Fülle, id quo res impletur,
Fritzsche, Rom. IV. p. 469, Anm. Damit ist auch die Ansicht be-
itigt, als ob wir hier eine Spur vollendeter (nam. Valentinianischer)
nosis vor uns hätten. Cf. ferner Eph. 1, 10: κατὰ τὴν εὐδοκίαν
τοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν και-
ῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς
ὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ . . Diese Stelle sieht einer Erweiterung
ɔn Col. l. c. sehr ähnlich, nur dass hier nicht gesagt ist, dass in
hristo das πλήρωμα wohnen solle, sondern dass 1) das πλήρωμα die
ülle der Zeitläufe bezeichnet und 2) statt ἀποκαταλλάξαι hier ἀνακεφα-
ιώσασθαι gesetzt ist, was aber einen ganz andern Sinn giebt: „die
ρόθεσις Gottes ist auf die Oekonomie hingerichtet, welche der Fülle
:r Zeiten (der αἴων οὗτος als eine Reihe von Zeitläuften gedacht)
ıgehört, — Oekonomie, welche darin bestehen soll, dass die Ge-

sammtheit der Dinge (das Universum) in seiner Person in Eins zusammengefasst werde — also Er die Einheit aller Dinge; und dies das Charakteristische der Oekonomie der Erfüllungszeit, im Gegensatz gegen die vorchristliche Zeit, in welcher Alles getrennt war. — Cf. endlich Eph. 1, 22, 23: . . . . *πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.* — Nachdem der Verf. v. 20 und 21 die Erhöhung Christi über jegliche Herrschaft und Gewalt im umfassendsten Sinne behauptet, so sagt er, Gott habe ihm Alles unterworfen (Anspielung auf Psalm 8, 6) und habe ihn als Haupt über Alles (s. v. 21) der Gemeinde gegeben, — der Gemeinde, welche sein mystischer Leib sei, nemlich: das von Ihm Erfüllte, der Alles in Allem erfüllt (vielleicht Anspielung auf Jer. 23, 24). — In dieser Stelle ist theils Christi, des Erhöhten, Erhabenheit über alle irdischen und überirdischen Mächte, theils seine vollkommene Immanenz ausgesagt (cf. unt. § 81). — Diese Vorstellungen — weit über die Christologie der vier Hauptbriefe hinausgehend — reichen doch noch nicht an die ausgebildete Gnosis des 2. Jahrhunderts. Hingegen Anfänge der Gnosis, die im Alexandrinismus ihre Grundlage und in den gnostischen Systemen des 2. Jahrhunderts ihre Vollendung fanden, sind in diesen Stellen nicht zu verkennen: Christus ist demnach nicht nur der Vermittler zwischen Gott und den Menschen, sondern zwischen Gott und dem Universum — ein kosmisches Princip.

80. Eine Eigenthümlichkeit dieser Briefe, insonderheit der an die Colosser und Ephesier, ist ferner ihre Versöhnungslehre. Dass Gott die Welt durch Christum mit sich versöhnt habe (*καταλλάσσειν*), ist zwar auch Rom. 5, 10 und 2. Cor. 5, 18. 19 gelehrt; aber so wie die Vorstellung von Christi Person sich zur kosmischen erweiterte, so musste auch die Vorstellung von der von Ihm ausgehenden Wirkung sich in analoger Weise erweitern. Cf. Col. 1, 19—22: „Es war Gottes Wohlgefallen, in Christus das ganze *πλήρωμα* wohnen zu lassen und durch ihn Alles zu versöhnen (sc. mit Gott), so dass es nun nicht mehr von Gott getrennt, sondern zu Ihm hin gerichtet sei (*εἰς αὐτόν*), nachdem er Frieden gemacht (*εἰρηνοποιήσας*) durch das Blut seines Kreuzes . . . Frieden nämlich, sei es mit dem, was auf Erden, sei es mit dem, was im Himmel ist." — „Auch euch, die ihr einst entfremdet waret und feindselig in euerm Sinne in bösen Werken, nun hat er euch versöhnt mit dem Leibe seines Fleisches durch den Tod, euch (zum Opfer) darzustellen (*παραστῆσαι* wie Rom. 12, 1; 6, 13; 2. Cor. 11, 2) heilig und tadellos und unklagbar vor ihm." — Nicht nur die Menschen sollten also mit Gott versöhnt werden (wie

2. Cor. 5, 18. 19), sondern τὰ πάντα, sowohl das auf Erden als das im Himmel Befindliche, und dieses geschah dadurch, dass Er Frieden machte durch das an seinem Kreuze vergossene Blut, — welches mithin sowohl Sühnungs- als Versöhnungsmittel ist und eine kosmische Bedeutung hat. Erst jetzt, nachdem die universelle (kosmische) Tragweite der Versöhnung durch Christi Kreuzesblut erwähnt worden, wird v. 21 übergegangen zu den Lesern selbst, welche — einst entfremdet und feindselig — Christus versöhnt hat durch den an seinem Fleischesleib erlittenen Tod, auf dass sie heilig . . . seien vor Gott. — Hat Christi Person eine kosmische Bedeutung, so hat auch sein Versöhnungstod eine kosmische Bedeutung. — Cf. ferner Eph. 2, 11—18: die Leser werden erinnert, dass sie weiland Heiden waren, von dem theokratischen Volke verächtlich „Vorhaut" genannt, dass sie damals ausser der Gemeinschaft mit Christus waren, ohne Theil am Bürgerrecht Israels und fremd den Bünden der Verheissung, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt. Nun aber in Christo Jesu seien sie, die einst fernen, nahe gekommen durch das Blut Christi; denn „Er ist unser Friede, der beides vereinigt und den Zwischenzaun gebrochen, die Feindschaft, indem er an seinem Fleische das Gesetz der Gebote in Satzungen zerstört hat, damit er die beiden an sich selbst schaffte zu Einem neuen Menschen, Frieden stiftend, und die beiden versöhnete in Einem Leibe mit Gott durch das Kreuz, nachdem er die Feindschaft an sich getödtet, — und kam und verkündigte Frieden denen, die fern, und Frieden denen, die nahe waren, denn durch Ihn haben wir beiderseits den Zutritt in Einem Geist zum Vater . . ." Dieser Stelle zufolge ist die καταλλαγή nicht die Versöhnung der Menschen mit Gott, sondern die Versöhnung zwischen Juden und Heiden, die Aufhebung der ἔχθρα, die Herstellung der εἰρήνη zwischen beiden; und zwar besteht diese εἰρήνη nicht etwa darin, dass beide Parteien durch gegenseitiges Entgegenkommen zum Frieden gelangt sind, sondern darin, dass durch die Friedensverkündigung Christi die entfremdeten Heiden dem Heilscomplex einverleibt worden sind, cf. besonders v. 19 sqq. Diese εἰρήνη nun ist bewirkt worden durch das Kreuz Christi, durch welches das trennende Satzungsgesetz abgethan, unmittelbar aber dadurch, dass er die Heiden selbst aus ihrem Geistestod erweckt und aus Gnaden errettet und dass er die Fernstehenden mit seiner Friedenbotschaft herbeigerufen hat, welches natürlich nicht durch den Christus ἐν σαρκί, sondern durch den erhöhten Christus geschehen ist. — In dieser Ansprache lassen sich die ächt-paulinischen Gedanken nicht verkennen: dass Christus durch seinen Kreuzestod das Mosaische Gesetz abrogirt (Gal. 3, 13), dass

dadurch der Zutritt der Heiden ermöglicht (ib. 14), dass der Gegensatz zwischen Juden und Heiden aufgehoben sei (ib. v. 28; Rom. 3, 29. 30). Aber eben so wenig lässt sich läugnen, dass diese paulinischen Grundgedanken hier eine nicht unwesentliche Modification erfahren haben, nicht nur insofern der Begriff der *καταλλαγή* ein anderer ist, sondern auch insofern die Herbeirufung der Heiden hier nicht durch den Apostel, sondern durch Christus selbst bewirkt erscheint, (doch siehe 3, 1—12), und dass hier der religiöse (nicht nur der sittliche wie Rom. 1) Zustaud der Heiden durchaus negativ (v. 12), und ihr jetziger Heilszustand nicht nur als religiöser, sondern auch als kirchlicher, d. h. als Einverleibung in den Heilscomplex geschildert wird.

81. Wir haben (§ 49 sqq.) gesehen, welche wichtige Stelle der Begriff der *ἐκκλησία* im Gedankensystem des Paulus einnimmt. Nirgends ist aber dies in so hohem Grade der Fall wie im Ephesierbrief. Doch nicht nur durch die Bedeutung, welche die *ἐκκλησία* in diesem Briefe hat, sondern vornämlich durch die Art und Weise, wie davon gesprochen wird, zeichnet sich der Ephesierbrief aus. Die Stelle 1, 22. 23 ist schon oben in christologischer Beziehung erläutert worden, muss aber hier noch in Beziehung auf den Begriff der *ἐκκλησία* berücksichtigt werden. Dass dieselbe als *τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ* bezeichnet wird, ist, wie schon erwähnt, kein absolut neuer Gedanke (siehe 1. Cor. 12), aber der Unterschied ist der, dass der Ausdruck dort bloss vergleichungsweise und bildlich, hier aber eigentlich gebraucht ist, als Bezeichnung eines mystischen Verhältnisses, und die *ἐκκλησία* als *πλήρωμα* des Alles erfüllenden Christus, d. h. als das von dem erhöhten Christus Erfüllte betrachtet wird. — Wie realistisch diese Einheit Christi als des Hauptes mit der *ἐκκλησία* als dem Leibe angeschaut wird, geht aus c. 4, 15. 16 hervor: ... *αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.* — Vorher geht die Ermahnung, nicht mehr wie Unmündige sich durch den Wind der Lehre hin und her schaukeln zu lassen .... sondern der Wahrheit beflissen zu sein in Liebe und zu wachsen in allen Stücken an Ihn hinan (*εἰς* wie 1. Cor. 8, 6), welcher das Haupt ist, Christus. Nun wird das Verhältniss des Hauptes zum Leibe und zu den einzelnen Gliedern näher bestimmt, und zwar in Ausdrücken, welche zum Theil vom Organismus des menschlichen Leibes hergenommen sind; *συναρμολογούμενον* (cf. 2, 21. Klass. *συναρμόζειν*) = d. h. zusammengefügt,

συμβιβαζόμενον eben so*). Dabei kann immer die Frage übrig bleiben, in wie fern der Verfasser dieses eigentlich gemeint habe oder der Bildlichkeit seiner Ausdrücke sich bewusst gewesen sei. Jedenfalls ist ihm die organische Einheit sowohl Christi mit der Gemeinde als der Glieder unter einander die Hauptsache. — Ausser dem Bilde des Leibes wird auch dasjenige eines Baues zur Bezeichnung solcher Einheit angewendet, cf. ausser l. c. (εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ) c. 2, 20—22: ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι. — Wenn das Bild des Baues uns lebhaft an 1. Cor. 3, 10—15 erinnert, so ist doch nicht ausser Acht zu lassen, dass zwar an beiden Orten Christus als Eckstein bezeichnet wird, dann aber 1) die Apostel und Propheten als θεμέλιον bezeichnet werden, während 1. Cor. 3 die Apostel und Lehrer als Bauende angeführt sind, und 2) hier als Baumaterial die gläubigen Individuen, im Corinthierbrief aber die verschiedenen Lehren gemeint sind, und endlich 3) hier ebendeshalb die Verschiedenheit des Baumaterials und dessen endliches Schicksal ausser Betracht fällt. Auch ist hier auf die harmonische Einheit ein grosses Gewicht gelegt. Auffallend und unpaulinisch ist jedenfalls die Art, wie die ἀπόστολοι und προφηταὶ erwähnt sind. Die Intention der Stelle ist aber, den heidenchristlichen Lesern das grosse Heil zu Gemüthe zu führen, das ihnen widerfahren sei, indem sie der Heilsgemeinschaft Christi einverleibt und mit Israel Ein Bundesvolk geworden seien. — Ueberhaupt ist in diesem Briefe die Einheit der Heilsgemeinschaft in einer Weise betont, wie sonst nirgends. Während Paulus das Wort ἐκκλησία sonst immer (exc. etwa 1. Cor. 12, 28) in der speciellen Bedeutung „Gemeinde in Corinth" (1. Cor. 1, 2; 2. Cor. 1, 1) u. s. w. gebraucht, auch von ἐκκλησίαις spricht (Gal. 1, 2; 1. Cor. 11, 16; 14, 33): so ist in diesem Briefe immer nur von einer einheitlichen, alle umfassenden Heilsgemeinschaft die Rede, cf. ausser den bereits angeführten Stellen c. 4, 3—6 und ib. 11—13. Die letztere Stelle folgt auf eine allegorische Beziehung von Ps. 68, 19, welcher von dem Triumphzug Jhvh's nach dem Berg Zion handelt, hier bezogen auf die Erhöhung Christi (v. 8—10) und Ertheilung von Gaben an die Menschen;

*) Das weitschichtige Wort συμβιβάζω eigentlich: „bespringen lassen" (von Thieren), 2) Klass. Personen vereinigen, versöhnen; 3) überzeugen durch Belehrung, und geradezu „belehren" (Hellenisten) — kann hier nicht in der Bedeutung Nr. 2 stehen (Meyer), sondern muss überhaupt „vereinigen" heissen, siehe das Folgende.

(wobei v. 9 und 10 ein Interpretament des Ἀναβὰς εἰς ὕψος עָלִיתָ לַמָּרוֹם „du bist aufgestiegen . . .“): das ἀνέβη setze ein κατέβη voraus εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς (wo τῆς γῆς wahrscheinlich Genit. appos. ist, weil das ἀναβαίνειν nicht vom Hades, sondern von der Erde aus geschah) und der καταβὰς sei identisch mit dem ἀναβάς. Dann heisst es weiter: „Und Er hat die Einen gegeben zu Aposteln, die Andern zu Propheten, die Andern zu Evangelisten — zu Hirten und Lehrern, zum Zwecke der Herstellung der Heiligen zum Werke des Dienstes, zum Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle hingelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniss des Sohnes Gottes“ u. s. w. – Alle jene Gaben und Aemter dienen mithin (πρὸς) zur Herstellung der Gläubigen, dass sie den Dienst an der Gemeinde wohl ausrichten, und diese Ausrichtung des Dienstes hat zum Ziel (εἰς) den Aufbau des Leibes Christi, — alles dieses (namentlich die Einrichtung der Aemter) hat als Zeittermin (μέχρι) das Gelangen Aller zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniss Christi. — Es ist dieselbe Idee wie 1. Cor. 12, 12 sqq., nur dass 1) dort mehr die Gegenseitigkeit des Dienstes der einzelnen χαρίσματα, hier mehr nur das Zusammenwirken zu Einem Zweck, 2) dort mehr die charismatischen Begabungen, hier mehr die Kirchenämter gemeint sind und 3) dort das Ziel mehr die ethische Einheit, deren Seele die Liebe ist, hier mehr die mystische Einheit ist. — Was es aber mit dieser Einheit nach dem Sinne des Verfassers auf sich hat, das hat der Apostel am Anfang dieses Abschnittes (v. 3—6) in emphatischer Weise ausgesprochen: „. . . sich beeifern zu bewahren die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν . . .“ Diese Worte motiviren die vorhergehende Ermahnung und drücken die specifisch-christlichen Verhältnisse in objectiver Weise aus: voran steht der Eine Geist als das ihnen nebst ihrer Berufung am unmittelbarsten Bewusste; sodann der Gegenstand ihres christlichen Bewusstseins, der Eine Herr (Christus), welchem der Eine Glaube (die Allen gemeinsame und Alle verbindende Hingabe an Christus) entspricht, wie auch der Eine symbolische Act, durch welchen sie mit Christus verbunden und auf ihn verpflichtet wurden; endlich der Eine Grund ihres christlichen Bewusstseins und Standes, und zwar nach seiner Erhabenheit, geistigen Wirksamkeit und Innerlichkeit. — Diese gleichsam als Symbol ausgesprochenen Worte, die den Lesern in bündigster Weise das Wesen ihres christlichen Standes nahe bringen, enthalten sowohl das Motiv gemeinsamer Freude, als dasjenige ihrer Verpflichtung zur Pflege der Einheit.

82. Endlich zeichnen sich diese Briefe, namentlich der Colosser-, Ephesier- und Philemon-Brief, dadurch aus, dass sie eine Herausarbeiung des Christenthums in die socialen Verhältnisse beurkunden. Ansätze dazu finden sich allerdings schon in den ältern Briefen, cf. Gal. 3, 28; 6, 6; 1. Cor. 6, 1—7; 7, 1—40; 8, 1—13; Rom. 12, 9—21; 13, 1—7; 14, 1—23. Aber theils sind diese Stellen Antworten auf Anfragen der betreffenden Gemeinden, wie 1. Cor. 7 und 8; theils Rügen gewisser in einer Gemeinde vorkommenden Uebelstände und Einseitigkeiten, wie 1. Cor. 12—14; Rom. 14; — theils Mahnungen, welche sich auf die geschichtliche Lage der Leser beziehen, wie Rom. 13; oder endlich kurze Angaben christlicher Gesichtspunkte, wie Gal. 3, 28. Die allgemeine Einschärfung der jedem Stande zukommenden Pflichten — eine sogenannte Haustafel — findet sich nur in diesen Briefen (Col. und Eph.), ein Beweis der Entwicklung des Christenthums nach der socialen Seite, insonderheit nach der Seite des Familienlebens. — Sowohl im Colosserbrief (3, 18. 19) als im Ephesierbrief (5, 22—33) stehen die Pflichten der Frauen gegen ihre Männer und der Männer gegen ihre Frauen voran. Den Frauen wird an beiden Orten das ὑποτάσσεσθαι eingeschärft (cf. 1. Cor. 11, 3 sqq.). Dabei darf freilich nicht ausser Acht gelassen werden, dass diese Unterordnung der Frauen bei den Orientalischen Völkern grösser war (und ist) als bei den Abendländischen, und dass die Achtung vor der Frau gleichen Schritt hält mit der Civilisation. Die Ermahnung des Apostels steht unter dem Einfluss der Sitte der Zeit. Die Modification, welche der Apostel in das Verhältniss bringt, besteht darin, dass 1) die Unterordnung der Frauen geschehen soll ἐν κυρίῳ, d. h. kraft der Gemeinschaft mit dem Herrn und kraft des Bewusstseins dieser Gemeinschaft, und 2) die Männer ermahnt werden, ihre Frauen zu lieben und nicht bitter zu sein (πικραίνεσθαι) gegen sie. Eine eigenthümliche — und zwar die höchste — Sanction wird diesem Verhältniss gegeben Eph. l. c.: das Verhältniss zwischen Mann und Frau sei das Abbild desjenigen zwischen Christus und der Gemeinde; so wie die Gemeinde Christo als ihrem Haupte, so solle die Frau ihrem Mann unterthan sein. Hinwiederum, so wie Christus die Gemeinde geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat, auf dass er sie heiligte, so sollen die Männer ihre Frauen lieben als ihre eigenen Leiber, nach dem Spruche Gen. 2, 24 (= Matth. 19, 5): „deshalb wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen“ — (ein Grundsatz, von welchem Sitte und Gesetz gerade das Gegentheil sind). — Das andere Grundverhältniss, welches der Apostel durch seine Vorschrift regeln will, ist dasjenige zwischen Eltern und Kindern (Col. 3, 20. 21; Eph. 6, 1—4). Selbstverständlich wird

zuerst den Kindern die Pflicht des Gehorsams eingeschärft, als ein *εὐάρεστον ἐν κυρίῳ* (Col.) oder *δίκαιον* (Eph.), nach dem Grundgebot Exod. 20, 12, das überdies durch die Verheissung sanctionirt ist. — Auf der andern Seite werden die Väter ermahnt, ihre Kinder nicht durch Ungerechtigkeit oder Härte zum Zorn zu reizen (*ἐρεθίζειν* Col. — *παροργίζειν* Eph.), damit sie nicht muthlos werden (*ἀθυμῶσιν* Col.). Den Vätern wird diese Vorschrift gegeben, weil sie das Hausregiment führen und weil bei der natürlichen Härte des männlichen Charakters das *ἐρεθίζειν* am leichtesten vorkommt. Nur der Ephesierbrief fügt die positive Ermahnung hinzu *ἀλλ᾽ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ κ. νουθεσίᾳ κυρίου.* — Das dritte Verhältniss war dasjenige zwischen den Sklaven und ihren Herren (Col. 3, 22—4, 1; Eph. 6, 5—9). Wie wenig die Apostel und christlichen Lehrer daran dachten, die Sklaverei als äusseres Institut aufzuheben, geht nicht am wenigsten aus den angeführten Stellen hervor*). Aber eben so deutlich geht schon aus den neutestamentlichen Stellen hervor, was das Christenthum zur Milderung dieses Verhältnisses gethan hat. Den Sklaven wird allerdings anbefohlen, ihren fleischlichen Herren gehorsam zu sein, und zwar nicht in Augendienerei (*ἐν ὀφθαλμοδουλείαις*) als solche, die den Menschen zu gefallen suchen (*ὡς ἀνθρωπάρεσκοι*), sondern in Einfalt des Herzens als die den Herrn fürchten ... „wissend, dass ihr von dem Herrn den Lohn (*ἀνταπόδοσις*) des Erbes empfangen werdet." Das Motiv soll also die Furcht des Herrn sein, und der Ermunterungsgrund die Aussicht, dass ihre Arbeit nicht unbelohnt bleibe. — Den Herren aber wird eingeschärft, dass sie was recht ist (*τὸ δίκαιον*) und was die Gleichheit (*ἰσότης* — *τὰ ἴσα* Eph.) erfordert, darreichen, wissend, dass auch sie einen Herrn im Himmel haben. In so fern sind die Sklaven Ihresgleichen und sollen von den Herren als Ihresgleichen behandelt werden. Cf. die wichtigen Stellen 1. Cor. 7, 22: *ὁ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ*; — und Gal. 3, 28: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θυλή· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, — eben so Col. 3. 11. — Die Hauptstelle aber zur Kenntniss

*) Ueber die Sklaverei, resp. über das Verhältniss des Christenthums zu derselben, vgl. Wallon, histoire de l'esclavage dans l'antiquité, 3 Vol. Paris 1847. — Schmidt, la société civile dans le monde romain, p. 81 sqq. und 462 sqq. — (Allard, les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident, Paris 1870, coll. d. Rez. von A. Harnack in der Theol. Literatur-Zeitung, 1877, Nr. 6). — Overbeck, über das Verhältniss der alten Kirche zur Sklaverei im Römischen Reiche. In den „Studien zur Geschichte der alten Kirche", Heft 1. Buchmann, „Unfreie und freie Kirche." S. 29 sqq.

es Verhältnisses des Christenthums zur Sklaverei ist der Philemonrief. Es handelt sich in demselben nicht nur überhaupt um einen klaven, sondern um einen flüchtigen Sklaven und der es infolge eines ergehens geworden zu sein scheint (v. 18). Von Paulus bekehrt, ird er von demselben seinem Herrn zurückgeschickt, obschon der postel ihn gern bei sich behalten hätte (v. 10—13). Diese Zurückndung war übrigens eine Sache der einfachen Rechtlichkeit und Billigeit von Seiten des Paulus, der eigentlich kein Recht hatte, den Sklaven inem Herrn vorzuenthalten, wie auch von Seiten des Onesimos, der ine Bekehrung dadurch beweisen sollte, dass er das an seinem Herrn egangene Unrecht wieder gut machte. — Die Hauptsache aber war, ass Philemon den bekehrten und reumüthigen Sklaven wieder aufehmen sollte, und zwar nicht einfach als Sklaven, sondern als vom postel bekehrten Sklaven, der eben als solcher Philemons Bruder dem Herrn geworden ist (15—17). Daher hofft Paulus, dass das erhältniss zwischen Philemon und Onesimos nicht ein blosses Sklavenrhältniss bleibe, sondern ein brüderliches Verhältniss werde, und var 1) weil der letztere ein Bekehrter des Herrn ist, und 2) weil er n Paulus empfohlen ist. Damit diese Aufnahme von Seiten des hilemon eine um so willigere und versöhnlichere sei, erbietet sich aulus, den Schaden, den derselbe durch Onesimos erlitten, gut zu achen. — Die Consequenz aus dem Gesagten ist, dass durch das hristsein das Sklavenverhältniss moralisch aufgehoben werde. — reilich war das tausendjährige Institut stärker als die moralische Virkung des Christenthums; doch hat dieses wenigstens das Geissen in Bezug auf solche eingewurzelte Missbräuche geschärft nd durch das Princip der Liebe, so viel an ihm war, die Sitten emildert.

83. Dass diese Briefe Anklänge an die Alexandrinische Gnosis nthalten, leidet keinen Zweifel. Dies gilt aber nur von den christogischen Stellen, insonderheit Col. 1, 15—20, vielleicht auch 2, 9. ber lange nicht alle Eigenthümlichkeiten dieser Briefe lassen sich s dem Alexandrinismus erklären, nicht die Erhöhung Christi über le ἀρχὴ κ. ἐξουσία κ. δύναμις κ. κυριότης (Col. 1, 16; Eph. 1, 21), icht die Idee der Versöhnung der irdischen und überirdischen Dinge urch Christus (Col. 1, 19), nicht der Versöhnung der Nahestehenden nd der Fernstehenden, weshalb Christus die εἰρήνη heisst (Eph. 2, 11—22), icht der realistische, fast materielle Begriff der ἐκκλησία (Eph. 1, 23; , 21; 4, 16). Diese Eigenheiten sind nur erklärbar aus einer Fortildung des Paulinismus selbst auf Grund seiner eigenen Tendenzen is zur Ueberschwenglichkeit. Eher lässt sich die grosse Werthlegung uf die Weisheit (Col. 1, 9; Eph. 1, 17—19; 3, 3. 4; 9. 10; 18. 19)

aus dem Alexandrinismus erklären. — So sehen wir denn hier 1) eine theoretische Fortbildung des Paulinismus zur Gnosis, und 2) eine mystisch-sociale Fortbildung nach der Seite der ἐκκλησία. Haben wir aber ein Recht, die Polemik gegen die essäisch-gnostischen Irrlehrer (Col. 2) als Hauptzweck des Colosserbriefes, und ganze Theile des Epheserbriefes als breite Ausführung gewisser Stellen des Colosserbriefes zu betrachten (cf. Holtzmann a. a. O.), so werden wir kaum irren, wenn wir die kosmisch-überschwengliche Anschauung von Christus, „in welchem das ganze πλήρωμα wohnt“ (Col. 2, 9; Eph. 1, 23; cf. 10) für die Hauptidee dieser Briefe halten.

4. Abgeschwächter Paulinismus.

Die Pastoralbriefe.

Vgl. Schleiermacher, über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheos. Krit. Sendschreiben an Gass, 1807.
Eichhorn, Einleit. in's N. Test. Bd. III.
De Wette, Einleit. in's N. Test. und Commentar.
Baur, die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus auf's neue kritisch untersucht.
Rothe, Anfänge der christlichen Kirche. S. 259 sqq.
Baur, die Entstehung des Episcopates.
Baur, Paulus. S. 492 sqq.
Schwegler, nachapostolisches Zeitalter II, 138 sqq.
Ewald, sieben Sendschreiben u. s. w. S. 216 sqq.
Schenkel im Bibellexikon.
Hilgenfeld, hist.-krit. Einl. S. 744 sqq.
Pfleiderer, Paulinismus. S. 464 sqq.

Für dieselben:

Bertholdt's krit. Journal, H. 8 und 9.
Kling, Anhang zu Flatt's exeg. Vorlesungen.
M. Baumgarten, die Aechtheit der Pastoralbriefe.
Böttger's Beiträge, H. 4 und 5.
Wieseler, in Herzog's REncykl.
— Chronol. des apost. Zeitalters. S. 303.
C. W. Otto, die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe.
Ed. Herzog, über die Abfassungszeit der Pastoralbriefe (Luzerner Programm).
Hofmann, die heil. Schrift Neuen Testaments, Theil VI.

Wenigstens für 2. Timotheos:

E. Reuss, die Geschichte der heiligen Schriften N. Testament's. 5. Aufl. S. 121 sqq.

Unentschieden:

Scharling, die neuesten Untersuchungen über die sogenannten Pastoralbriefe.
Holtzmann in Bunsen's Bibelwerk, VIII, S. 486 sqq.
B. Weiss, bibl. Theol. des N. T. 2. Aufl. S. 203 sqq.

84. Die drei unter dem Namen der Pastoralbriefe bekannten
:hriften stehen in unserm Kanon eben so wenig als die Gefangen-
haftsbriefe in chronologischer Ordnung. Die *chronologische*
eihenfolge gestaltet sich verschieden, je nachdem *alle drei*
riefe, oder etwa nur *zwei*, oder gar *keiner* für *ächt* gehalten
ird. 1) Im ersten Fall kommt dem *Titusbrief* die erste Stelle
ı, denn der Apostel war unlängst auf der Insel Kreta gewesen, wo er den
itus zurückliess (1, 5), befindet sich aber jetzt in Nikopolis (3, 12),
obei ungewiss ist, ob Nikopolis in Epirus oder in Thrakien gemeint
:. In Betreff des Kretensischen Aufenthaltes nimmt man an, dass
ese Reise des Apostels entweder von Corinth aus während seines
/2jährigen Aufenthaltes daselbst, oder von Ephesus aus, wo er sich
st drei Jahre aufhielt, stattgefunden habe. Im erstern Falle würde
ıser Brief in des Apostels zweite Missionsreise einzureihen und nicht
:hr lange nach den Thessalonicherbriefen geschrieben worden sein.
n zweiten Falle würde der Brief seiner dritten Missionsreise an-
:hören und angenommen werden müssen, dass Paulus von Ephesus
ıs einen Abstecher nach der Insel Kreta — indem er im Vorbei-
:hen Corinth berührte — gemacht habe. — Unter derselben Voraus-
:tzung kommt dem *ersten Timotheos-Brief* die zweite Stelle zu,
ı derselbe sich darstellt als nicht sehr lange nach des Apostels
phesinischem Aufenthalt und auf seiner Reise nach Makedonien ver-
sst (1, 3). Dieser Ephesinische Aufenthalt kann aber nicht mit dem
ıs Act. 19 und 1. Cor. 16, 8 bekannten identisch sein, denn Act.
), 29. 30 sieht Paulus auf seiner Zusammenkunft mit den Presbytern
ı Milet das Aufstehen von Irrlehrern in Ephesus erst *vorher*, und
:r erste Timotheos-Brief setzt dieselben schon *voraus*, und Paulus
ıt den Timotheos eben zu dem Zwecke in Ephesus zurückgelassen,
amit er den Irrlehrern entgegenwirke (1. Tim. l. c.). Unser Brief
uss also geraume Zeit nach jener Zusammenkunft (Act. 20) verfasst
:in. Aber wann und wo? Von Milet reiste Paulus nach Jerusalem,
urde verhaftet und blieb mehrere Jahre — theils in Cäsarea, theils
ı Rom — in Gefangenschaft. Man muss daher — nach der Tra-
.tion — annehmen, Paulus sei aus seiner ersten Gefangenschaft be-
eit worden, aber — entgegen der Tradition, welche den Apostel
ıch seiner Befreiung *εἰς τὶ τέρμα τῆς δύσεως* (nach Spanien) gelangen
sst — nach dem Morgenland (Ephesus und Makedonien) gereist.
edenfalls muss der erste Timotheos-Brief nach jener Zusammenkunft
ı Milet und folglich *nach* seiner ersten Gefangenschaft und *vor*
:iner zweiten geschrieben sein. — Was endlich den *zweiten*
imotheos-Brief betrifft, so macht dieser am wenigsten Schwierig-
:it: er ist *nach* dem Philipperbrief geschrieben, nach welchem

Paulus noch beide Möglichkeiten, die Befreiung und den Tod, vor sich gesehen hatte (1, 20—25); nach 2. Tim. 4, 6—8 aber sieht er den Martyrertod mit Gewissheit vor sich und hat schon ein Verhör bestanden (v. 16). — Unter der Voraussetzung der Aechtheit aller drei Briefe ist die Reihenfolge derselben diese: 1) Titusbrief; 2) erster Timotheosbrief; 3) zweiter Timotheosbrief. — 2) Unter Voraussetzung der Unächtheit des ersten Timotheosbriefes und der Aechtheit der beiden andern kommt die letzte Stelle jenem zu, da derselbe eine spätere Zeit vorauszusetzen scheint als die beiden andern (cf. unten). — 3) Nimmt man aber alle drei Briefe als unächt an, so hat die chronologische Reihenfolge derselben wenig Interesse und man wird sich begnügen, alle drei dem Ende des ersten oder dem Anfang des zweiten Jahrhunderts zuzuweisen und nicht lange nach einander, doch immerhin den ersten Timotheosbrief zuletzt geschrieben sein zu lassen. — Um über die Aechtheitsfrage nicht zu präjudiciren, gehen wir vor der Hand von der Aechtheit aller drei Briefe und der dabei vorausgesetzten historischen Situation aus.

85. Der Zweck des kleinen Sendschreibens an Titus ist, diesem Anweisung zu geben, dafür Sorge zu tragen, dass durch eine feste Gemeindeordnung der Häresie entgegengewirkt werde, siehe besonders 1, 5—11 und 3, 9—11. Damit steht in Verbindung, dass Alles in der Gemeinde ordentlich zugehe, dass insbesondere Titus selbst durch Wort und That auf dieses Ziel hinarbeiten solle (2, 1. 15; 3, 1 sqq.). — Der Gedankengang ist folgender: Nach dem ausführlichen Gruss (1, 1—4) wird dem Titus der Zweck seines Aufenthaltes auf Kreta in Erinnerung gebracht, nämlich von Stadt zu Stadt Aelteste zu bestellen, deren Eigenschaften und Erfordernisse angegeben werden (5—9). Als Grund dafür werden angegeben die vielen Irrlehrer, denen man energisch entgegentreten müsse (10—14), eine Mahnung, die mit einer allgemeinen Reflexion schliesst (15. 16).— Der zweite Theil des Briefes enthält Ermahnungen an Titus zu Handen der verschiedenen Klassen der Gesellschaft (2, 1—3, 11), namentlich zu Handen der Greise und Greisinnen (2, 1—5), der jüngern Leute (6—8), der Sklaven (9—10). Diese Ermahnungen werden begründet durch die selige Heilserfahrung (11—14) und dem Titus zur Nachachtung empfohlen (15). Als Fortsetzung der Ermahnungen, welche sich auf die bürgerlichen Verhältnisse beziehen, wird noch der Gehorsam gegen die Obrigkeit eingeschärft, — eine Ermahnung, welche sich zu einer allgemeinen erweitert (3, 1. 2) und welche begründet wird durch die göttliche Heilsthat, durch welche sich Gott so gnädig und langmüthig gegen uns erzeigt hat, auf dass auch wir gegen Andere langmüthig seien (3—7), eine Thatsache, die zugleich als

heilsame Wahrheit verkündigt werden soll, den eiteln Streitreden der Häretiker gegenüber (8—11). Den Schluss bilden persönliche Nachrichten und Aufträge (3, 12—14), ferner Grüsse und Grussbestellungen, nebst Segenswunsch.

86. Der erste Timotheosbrief hat den Zweck, den Timotheos zum rechten Verhalten gegenüber den Häretikern zu ermahnen und ihnen gegenüber das Festhalten an der gesunden Lehre einzuschärfen. — Der Gedankengang ist dieser: Auf den Gruss folgt die Warnung vor den judaistischen Irrlehrern (1, 3—19), und zwar so, dass in v. 3—7 die Warnung selbst enthalten ist, worauf dann die richtige Würdigung des Gesetzes folgt, welches von den Häretikern nur in einseitiger Weise geltend gemacht wird (8—10), während es nur gegen die Sünder und Lasterknechte gerichtet ist; wofür sich der Verfasser auf sein Evangelium beruft als der, dem so viel Gnade widerfahren ist (11—16), und die Lehre betont, welche dem Timotheos anvertraut ist und welche dieser gegen die Irrlehrer zu behaupten hat (18. 19). In cap. 2 werden dann dem Timotheos praktische Anweisungen allgemeiner Art gegeben, — betreffend das Verhalten gegen alle Menschen, insonderheit gegen obrigkeitliche Personen, für welche man Fürbitte thun solle (1—3), eine Vorschrift, welche begründet wird durch die Allgemeinheit des Heils. Daher die Mahnung an die Männer zum Gebet *χωρὶς ὀργῆς κ. διαλογισμοῦ* (v. 8). An diese kurze Schlussanweisung für die Männer schliesst sich eine solche für die Frauen (9—15). Diese werden ermahnt zur Bescheidenheit im Anzug (9. 10) und in den Versammlungen (11. 12), was begründet wird durch die Natur und Bestimmung des Weibes (13—15). — Wenn dies mehr einer Digression gleich sieht, so nähert sich der Verfasser in c. 3 wieder seinem Hauptzweck, nämlich den Timotheos und die Gemeinde, über welche er gesetzt ist, zu befestigen 1) innerlich, indem der *ἐπίσκοπος* und die übrigen Beamten der Gemeinde an ihre Stellung und Pflichten erinnert werden, namentlich vor allen der *ἐπίσκοπος* (v. 1—7), dann die *διάκονοι* (8—13); 2) nach aussen, den Häretikern gegenüber (3, 14—4, 10); hier ist es vor allem nothwendig, dass die christliche Wahrheit, deren Bewahrerin die *ἐκκλησία* ist, treu und fest bewahrt werde (3, 14—16), dass man aber auch wisse, welcher Art die Irrthümer seien, welche im Schwange gehen und welche bereits prophetisch vorhergesagt worden seien (4, 1—5), und wie insbesondere Timotheos sich dagegen zu verhalten habe (6—10). Damit aber Timotheos wisse, wie er sich in seiner besondern Stellung zu verhalten habe, so werden ihm (4, 11—6, 2) Vorschriften in Betreff der verschiedenen Verhältnisse in der Gemeinde ertheilt. Seine Auctorität wahrend, soll er ein Vorbild der Gläubigen sein und seines

Amtes fleissig warten als Vorleser, Ermahner und Lehrer (4, 4—16), soll dann speciell darauf bedacht sein, dass es mit den Wittwen recht gehalten werde (5, 2—16), dass den Presbytern die gehörige Achtung gezollt, oder wo Tadel nöthig ist, derselbe mit Vorsicht, Ernst und Unparteilichkeit ertheilt werde (17—21). — Schliesslich werden dem Timotheos noch einige persönliche Weisungen gegeben (5, 22—25). Zum Hauptgedanken zurückkehrend, fährt der Verfasser fort, dem Timotheos Anweisungen zu ertheilen betreffend die verschiedenen Verhältnisse in der Gemeinde (c. 6), und zwar erstens in Betreff der Sklaven (v. 1. 2), sodann in Betreff der Irrlehrer, welche aber hier weniger nach ihren Lehren als nach ihren sittlichen Verkehrtheiten geschildert werden (3—10), welchen gegenüber Timotheos selbst der Gottseligkeit nachstreben, den Glauben tapfer und unerschrocken halten soll, in Hoffnung der herrlichen Erscheinung Christi (11—16). — Obschon der Brief bereits mit einer Doxologie geschlossen ist, so folgt doch als postscriptum noch eine Ermahnung für die Reichen (17—19) und an den Timotheos selbst die Weisung, sich vor den Verführungen der falschen Gnosis zu hüten (20. 21).

87. Zweck und Tendenz des zweiten Timotheosbriefes ist in erster Linie: den Timotheos zu einem untadelhaften, standhaften Wesen und Wandel zu ermahnen, namentlich gegenüber den herrschenden religiösen und sittlichen Verderbnissen, insbesondere den Irrthümern und falschen Lehren gegenüber, deren Urheber und Verbreiter ausführlich geschildert werden. Nebenzweck des Briefes ist, dem Timotheos Nachrichten von des Apostels Lage zu geben, welche was seine Person betrifft misslich und hoffnungslos, was aber die Sache des Evangeliums betrifft, nicht unerfreulich sei. — Der Gedankengang dieses Briefes ist klarer und geordneter als derjenige des ersten Briefes. — Nach dem Gruss wendet sich der Apostel ermahnend an den Timotheos (1, 3—14), indem er demselben seinen Wunsch ausspricht, ihn zu sehen (3—5) und ihn ermuntert, die empfangene Geistesgabe anzufachen (6. 7) und das Evangelium sowohl (8—10) als den Verkündiger desselben (Paulus) im Andenken zu behalten und seinem Vorbild nachzufolgen (11—14). Hieran knüpfen sich persönliche Nachrichten (15—18), sowohl schlimme als tröstliche Erfahrungen. — Der Haupttheil (c. 2, 1—4, 8) enthält Ermahnungen in Beziehung auf die Lage und im Besondern auf die Irrlehrer, welche geschildert werden als Wortstreiter (λογομαχοῦντες), als selbstsüchtige, habsüchtige, hochmüthige Menschen, welche den Schein der Gottseligkeit besitzen, aber das Wesen derselben verläugnen (3, 5), welche die heilsame Lehre nicht ertragen, sondern sich Lehrer nach eigenem Gelüsten zueignen (4, 3), sich in die Familien ein-

schleichen und den schlechtern Theil des weiblichen Geschlechtes zu captiviren wissen (3, 6). Unter diesen gefährlichen Menschen werden besonders Hymenaios und Philetos namhaft gemacht (2, 17—18). — Solchen Verderbern der christlichen Wahrheit gegenüber (3, 1—9) soll Timotheos sich üben im Leidenskampf (10—12), beständig bleiben in der Wahrheit, in der er unterrichtet worden (13—17). Hieran knüpfen sich Ermahnungen, des Timotheos amtliche Stellung gegenüber den Häretikern betreffend (4, 1—5), — Ermahnungen, welche unterstützt werden durch des Apostels nahen, aber siegreichen Ausgang (6—8). — Im dritten Theil, welcher mehr den Charakter eines Anhangs hat, giebt Paulus dem Timotheos persönliche Nachrichten und Aufträge (4, 9—18). Er mahnt den Timotheos, zu ihm zu kommen, spricht von seiner Verlassenheit, giebt ihm dahin bezügliche Aufträge (9—13) und Nachrichten von seiner schlimmen, doch für den Erfolg des Evangeliums nicht hoffnungslosen Lage (14—18). — Der Brief schliesst mit Grussbestellungen und Segenswunsch.

88. Es gehört nicht zur Aufgabe der biblischen Theologie, sich in die kritischen Fragen ex professo einzulassen; wohl aber hat sich unsere Disciplin mit demjenigen zu befassen, was wesentlich zur Charakteristik der betreffenden Schriften gehört. — Dem übereinstimmenden Zeugniss der orthodoxen Kirche gegenüber konnte es der neuern Zeit, welche es überhaupt mit den alten Urkunden genauer nimmt, nicht verborgen bleiben, dass die Pastoralbriefe sich in mehrfacher Beziehung von den übrigen paulinischen Briefen unterscheiden. — Auch derjenige, der keine Kenntniss von den kritischen Untersuchungen über die Pastoralbriefe hat und der nur ein gebildetes literarisches Urtheil besitzt, muss sich in eine andere Atmosphäre versetzt fühlen, wenn er von den andern paulinischen Briefen zu den Pastoralbriefen kommt. Dieser Unterschied muss ihm allerdings beim ersten Timotheosbrief am meisten entgegentreten, doch wird ihm die Verwandtschaft aller drei Briefe nicht entgehen können. — Nachdem zuerst Schleiermacher, dann Neander und Usteri die Aechtheit des ersten Timotheosbriefes bezweifelt, so hat Baur und seine Schule, aber auch Ewald, Mangold, Pfleiderer u. a. die Zweifel auf alle drei Briefe ausgedehnt. Ihre Gründe sind in Kurzem folgende: 1) die Sprache unterscheidet sich von der paulinischen sehr fühlbar, weit fühlbarer als diejenige der angefochtenen Gefangenschaftsbriefe*); 2) die in diesen Briefen theils erwähnten, theils vorausgesetzten geschichtlichen

*) Zweien oder allen drei Briefen sind gemeinsam folgende charakteristische Ausdrücke und Redensarten, die als entschieden unpaulinisch zu be-

Verhältnisse sind äusserst schwer in das Leben des Paulus und in das apostolische Zeitalter überhaupt einzureihen: *α*) die Schilderung der Häretiker (cf. auch die Ausdrücke *ψευδόνυμος γνῶσις* 1. T. 6, 20 und *αἱρετικὸς ἄνθρωπος* Tit. 3, 10) deutet auf eine spätere Zeit als z. B. Col. 2; *β*) die kirchlich-hierarchischen Verhältnisse weisen ebenfalls auf eine nachapostolische Zeit (cf. 1. Tim. 3, 1; *ἐπίσκοπος* als der einheitliche Vorsteher der Gemeinde, 1. T. 3, 13; ibid. 15; 5, 17 al.); *γ*) die Briefe setzen, mit Ausnahme von 2. Tim., Lagen und Verhältnisse des Paulus voraus, welche sich mit der Lebensgeschichte desselben, so weit sie uns bekannt ist, nicht vereinigen lassen; *δ*) dasselbe ist von den vorausgesetzten Verhältnissen des Timotheos zu sagen. — 3) Die Briefe, vorzüglich aber 1. Tim., zeigen Ideen und Anschauungen, welche entschieden von den paulinischen abweichen, wie die Anschauungen vom Gesetze 1. T. 1, 8. 9; die *πίστις* als Halten an der *διδασκαλία*, und diese als überlieferte Lehre: 1. Tim.

---

zeichnen sind: *θεὸς σώτηρ; ὑγιαίνουσα διδασκαλία* und *ὑγιαίνοντες λόγοι; πιστὸς ὁ λόγος; εὐσέβεια* zehnmal (im N. T. sonst nur einmal in Act. u. viermal in 2. Petr.); *κήρυξ (καὶ ἀπόστολος)*; *ἐπίσκοπος* als Einer, der über Viele gesetzt ist (anders Act. 20, 28; Phil. 1, 1); *διδακτικός; διάβολος* als adj.; *παρακολουθεῖν τῇ διδασκαλίᾳ; τὸ χάρισμα, ὁ ἐδόθη μετ' ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν; παραιτεῖσθαι; ἀγωνίζεσθαι ἀγῶνα; ἡ ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου; παραθήκη* die anvertraute Lehre; Relativ-Constructionen wie *δι' ἣν αἰτίαν, ὃν τρόπον, οἵους διωγμούς; ὠφέλιμος πρὸς . . .; ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ; χρόνοι αἰωνίοι* u. a. — Dem ersten Timotheosbrief insbesondere sind eigenthümlich folgende Ausdrücke und Redensarten: *καλὸς ὁ νόμος* (anders Rom. 7, 12); *χρῆσθαι τῷ νόμῳ; δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται; ἀποθεῖσθαι τὴν ἀγαθὴν συνείδησιν; ἐναυάγεσθαι περὶ τὴν πίστιν; θεοσέβεια; ἐπισκοπὴ* Bischofsamt; *ἐπισκοπὴ καλὸν ἔργον ἐσιι; μαρτυρία* Leumund; *βαθμὸν καλὸν... περιποιεῖσθαι; (ἐκκλησία) στῦλος κ. ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας; τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον; γυμνάζειν ἑαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν; ἡ ζωὴ ἡ νῦν καὶ ἡ μέλλουσα; πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος; ἀμοίβας ἀποδιδόνα; ὄντως* in den Redensarten: *ἡ ὄντως χήρα, ἡ ὄντως ζωή; χήρα* als Ehrentitel; *ἐπακολουθεῖν ἔργῳ ἀγαθῷ; οἱ καλῶς προεστῶτες διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν; πάσης τιμῆς ἄξιος; ἡ διδασκαλία βλασφημεῖται; ἑτεροδιδασκαλεῖν; ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία; ὁμολογεῖν τὴν καλὴν ὁμολογίαν; ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα; τηρεῖν τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον . . .; ὁ μακάριος καὶ μόνος δυναστής; ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων; ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν; φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον; ἀποθησαυρίζειν ἑαυτῷ θεμέλιον καλόν*, u a. — Diese Ausdrücke und Redensarten, die sich noch namhaft vermehren liessen, sind grösstentheils solche, die sich **nicht** aus den in diesen Briefen behandelten Gegenständen oder aus dem Zweck derselben erklären lassen, die vielmehr auf eine von der paulinischen abweichende Denkweise hindeuten. — Doch nicht nur eine Menge unpaulinischer Ausdrücke und Wendungen enthalten unsre Briefe, sondern selbst in paulinischen Ausdrücken und Gedanken Manches, was die Hand des Nachahmers zu verrathen scheint, cf. 1. Tim. 1, 13; cf. Gal. 1, 13 und 1, 15. 9; 1. Tim. 2, 7; coll. Rom. 9, 1; 1. Tim. 5, 17. 18; coll. 1. Cor. 9, 9; 2. Tim. 1. 3; coll. Rom. 1, 9; 2. T. 1, 7; coll. R. 8, 15? 2. T. 2, 20; cf. Rom. 9, 21; 2. T. 4, 6; coll. Phil. 2, 17; Tit. 1, 15; coll. Rom. 14, 14; Tit. 2, 14; coll. Gal. 1, 4.

1, 4; 6, 1; 2. Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1; — Zusammenfassung derselben in eine dogmatische Formel 1. Tim. 3, 16 (anders 1. Cor. 15, 3 sqq.); ferner. die Herleitung der Sünde von Eva (1. Tim. 2, 14), statt von Adam (Rom. 5, 12); die Notiz von Jesu 1. Tim. 6, 13; die Vorstellung von der Kirche als „Säule der Wahrheit" 1. Tim. 3, 15 etc. — Diesen Gründen werden von den Vertheidigern (Planck, Bertholdt, Hug, Otto, Thiersch, Wieseler, Wiesinger, Reuss, Huther, Langen, Ed. Herzog) folgende entgegengesetzt: 1) das Unpaulinische in der Sprache ist ein sehr vager Begriff: es kann sich hier nur um ein Mehr oder Weniger handeln, und wer will die Grenze des Zulässigen bestimmen? ad 2) Die Unvereinbarkeit der geschichtlichen Verhältnisse ist viel zu kategorisch behauptet, denn ad α), wenigstens die gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts sind in der Schilderung unserer Briefe nicht wiederzufinden, nicht der Dualismus, nicht die Lehre vom Demiurg, nicht die Lehre vom Pleroma und schwerlich die Emanationslehre; ad β) vgl. die Ignatianischen Briefe: je weiter entwickelt im Verhältniss zu unsern Briefen dort die Idee des Episkopates, desto grösser der zeitliche Zwischenraum zwischen diesen und jenen, und desto näher diese dem apostolischen Zeitalter; ad γ) die Lebensgeschichte des Paulus ist uns zu mangelhaft bekannt (cf. Gal. 1, 17 sq. mit Act. 9, 23—27; Gal. 2, 1—10 mit Act. 15? 1. Cor. 15, 32 mit Act. 19, und 2. Cor. 11, 24—27 mit Act. überhaupt), als dass man aus der uns bekannten Geschichte des Paulus einen Schluss zu Ungunsten unserer Briefe zu ziehen berechtigt wäre; ad δ) dasselbe gilt in noch weit höherem Grade von Timotheos. Ad 3) Was oben von der Sprache der Pastoralbriefe gesagt ist, muss auch von den lehrhaften Gedanken dieser Briefe gelten: es ist nicht statthaft, den Gedanken des Paulus eine so scharfe und enge Grenze zu ziehen, wie dies durch die N. Kritik geschieht, denn auch die unbezweifelten Briefe des Apostels bieten manches Differirende dar, cf. namentlich Gal. 4, 9. 10 mit Rom. 14; und selbst in Hinsicht der Pastoralbriefe ist zugestanden, dass dieselben bei aller Verwandtschaft in Hinsicht des Paulinischen oder Unpaulinischen Stufenunterschiede darbieten, indem 2. Tim. paulinischer ist als 1. Tim., und Tit. paulinischer als 2. Tim. — Allein wenn das literarische Urtheil keine Chimäre ist; wenn wir Styl und Gedanken eines Platon und Aristoteles, eines Lessing, Goethe und Schiller unterscheiden können: so muss auch Paulinisches und Unpaulinisches unterschieden werden können, wiewohl eine haarscharfe Grenze nicht zu ziehen ist. Sprache und Gedankenwelt des Paulus ist uns

---

*) Der schwächste Grund ist der, dass Pastoralanweisungen eine andere Schreibart erfordern als Sendschreiben an eine Gemeinde.

hinreichend bekannt, um behaupten zu dürfen: Sprache und Gedankenkreis der Pastoralbriefe, insonderheit des ersten Timotheosbriefes, enthalten sehr viel entschieden Unpaulinisches.

Lehrgehalt der Pastoralbriefe.

1) Die gesunde Lehre.

89. Die fundamentale Bedeutung, welche in diesen Briefen „der gesunden Lehre" zukömmt, ist bedingt durch ihren Gegensatz, die Irrlehre und Irrlehrer. Dieser Gegensatz ist hier um so mehr zu besprechen, da es gerade die Irrlehrer sind, durch welche diese Briefe hauptsächlich veranlasst sind. Dass es Judaisten waren, geht aus verschiedenen Stellen unserer Briefe hervor: Tit. 1, 10 wird gesagt, dass es viele verkehrte Schwätzer gebe, *μάλιστα ἐκ περιτομῆς*. Es werden ihnen *Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* zur Last gelegt (ib. 1, 14), worunter wir vielleicht essäisch-gnostische Engellehren zu verstehen haben (cf. Col. 2, 18; Joseph. b. j. II, 8, 7). Auch dass sie sich nach 1. Tim. 1, 7 für *νομοδιδάσκαλοι* ausgeben, zeugt für ihr Judenthum, und die eigenthümliche Aeusserung *καλὸς ὁ νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται* .. (1. Tim. 1, 8 sq.) hat nur dann einen Sinn, wenn der Verfasser mit judaistischen Meinungen zu thun hat. Aber dieser Judaismus der Irrlehrer ist bereits ein ganz anderer als der, welchen Paulus im Galater- und im zweiten Corinthier-Briefe bekämpft und als der, mit welchem er sich im Römerbrief auseinander setzt. Nicht um Beschneidung und Ceremonialgesetz, nicht um die apostolische Auctorität des Paulus oder Petrus, nicht um den Heilsweg handelt es sich hier, sondern um metaphysische Dogmen, um Verkehrung der evangelischen Wahrheit in theoretische Speculationen. Darum werden diese Irrlehrer *ἀνυπότακτοι ματαιόλογοι* genannt (Tit. 1, 10), und es werden ihnen vornämlich *μωραὶ ζητήσεις* und *μαχαὶ νόμικαι* (Tit. 3, 9; 2. Tim. 1, 23), *βεβηλοὶ κενοφωνίαι* (2. Tim. 6, 20) vorgeworfen. Doch auch praktische Ausschreitungen werden ihnen vorgeworfen, namentlich dass sie *μόρφωσιν εὐσεβείας* haben, aber ihre Kraft verläugnen (2. Tim. 3, 5), dass sie sich in die Häuser einschleichen und die Weiblein captiviren (ib. 3, 6), dass sie in einseitigem Asketismus das Heirathen verbieten (1. Tim. 4, 2. 3) und die Gottseligkeit für eine Erwerbsquelle halten (1. Tim. 6, 5). Manches in diesen Schilderungen gemahnt an Essäisches. Daneben kommen aber auch Besonderheiten anderer Art vor, wie z. B. die Behauptung, die Auferstehung sei schon geschehen (2. Tim. 1, 18), und die *ἀντιθέσεις τῆς ψευδονύμου γνώσεως* (1. Tim. 6, 20), welche an die Antitheses Marcions erinnern würden (Philosoph. VII, 30; Tert. adv. Marc. I, 19), wenn wir es hier nicht — wenigstens vorherrschend — mit judaistischen Erscheinungen

zu thun hätten. Es ist aber möglich, dass die Irrlehrer der Pastoralbriefe verschiedener Art waren. Wie es sich in dieser Beziehung auch verhalten mag, so ist es bezeichnend, dass in diesen Schilderungen der vorherrschende Zug die ζητήσεις und λογομαχίαι sind; und dass hier schon der katholische Ausdruck αἱρετικὸς ἄνθρωπος (Tit. 3, 10) und das Wort ψευδόνυμος γνῶσεις (1. Tim. 6, 20) vorkömmt. Es leidet also keinen Zweifel, dass diese Häretiker Vorläufer der Gnostiker, wenn nicht Gnostiker selbst sind.

90. Diesen Verkehrungen des einfachen Evangeliums gegenüber kann dieses nur „die gesunde Lehre" (διδασκαλία ὑγιαίνουσα*) sein. Wenn die Irrlehre hauptsächlich metaphysischer und speculativer Art ist, so kann der Charakter der „gesunden Lehre" vorzugsweise nur p r a k t i s c h e r Art sein. Dies bestätigt sich durch folgende Aeusserungen: Als τέλος τῆς παραγγελίας wird genannt ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας κ. συνειδήσεως ἀγαθῆς κ. πίστεως ἀνυποκρίτου (1. Tim. 1, 5); ibid. 6, 11 wird Timotheos ermahnt, der δικαιοσύνη, εὐσέβεια**), πίστις, ἀγάπη, ὑπομονὴ und πρᾳϋπάθεια nachzustreben; 2. Tim. 2, 19 wird vom στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ gesprochen und gesagt: er habe dieses Siegel Ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ κ. Ἀποστήτω ἀπ' ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου. Die gesunde Lehre wird deshalb auch ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία (1. Tim. 6, 3) genannt. — Dessen ungeachtet ist der Verfasser so weit entfernt, von der gesunden Lehre die Kunde des geschichtlichen Heils auszuschliessen oder diese nur zu ignoriren, dass er dieselbe stets theils voraussetzt, theils ausdrücklich anführt, cf. 1. Tim. 1, 15: „Zuverlässig ist das Wort und aller Annahme würdig, dass Christus Jesus in die Welt gekommen ist, die Sünder zu retten . . ." — 1. Tim. 3, 16 die bekannte, so zu sagen liturgische Zusammenfassung der Heilswahrheit (μυστήριον τῆς εὐσεβείας) „Ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήφθη ἐν δόξῃ." In dieser Beziehung heisst die gesunde Lehre auch ἡ διδασκαλία ἡ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ (Tit. 2, 10). — Die διδασκαλία setzt aber den A p o s t e l voraus, dessen Mission öfter erwähnt wird (siehe unten).

2) Die heilbringende Gnade (ἡ χάρις ἡ σωτήριος).

91. Mit starker Betonung wird in diesen Briefen als Auctor principalis des Heils G o t t hervorgehoben, und er wird hier — und

*) Διδασκαλία heisst sonst institutio (das Wort überhaupt selten bei Paulus, nur Rom. 12, 9; 15, 4), auch in den Pastoralbriefen: 1. Tim. 4, 13. 16; 5, 17; 2. Tim. 3, 16; — in diesen aber vorherrschend doctrina: 1. Tim. 1, 10; 4, 6; 6, 1. 3; 2. Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1. 10 (cf. Col. 2, 22; Eph. 4, 14).

**) Εὐσέβεια 10 Mal in den Pastoralbriefen; ausserdem im Neuen Testament nur 5 Mal, nämlich Act. 1 Mal und 2. Petri 4 Mal.

im Neuen Testamente sonst nirgends*) — geradezu σωτήρ genannt: 1. T. 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4. — Ueberhaupt findet sich hier eine verhältnissmässig sehr entwickelte Gotteslehre, namentlich wird die Einheit und Einzigkeit Gottes sehr hervorgehoben, cf. 1. Tim. 1, 17; 2, 5; 6, 15. 16: „Es ist ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus“ (1. Tim. 2, 5)**), — „der will, dass alle Menschen gerettet werden“ (ib. v. 4: anders als Rom. 3, 23. 24; 30; 11, 32). „Er hat uns berufen κλήσει ἁγίᾳ“ (2. T. 1, 9: Dativ des wirksamen Mittels). „Die rettende Gnade ist allen Menschen erschienen und züchtigt uns, damit wir nach Verläugnung der Gottlosigkeit und der weltlichen Lüste gerecht und gottselig leben in der Jetztzeit“ (Tit. 2, 11, 12). Als die Gütigkeit (χρηστότης) und Menschenliebe (φιλανθρωπία) unsers Heilandes, Gottes, erschien, hat er uns nicht aus Grund von Gerechtigkeitswerken, die wir gethan, sondern nach seinem Erbarmen gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung durch den heiligen Geist, den Er reichlich über uns ausgegossen durch Jesum Christum, unsern Heiland, damit wir durch seine Gnade gerechtfertigt der Hoffnung nach Erben des ewigen Lebens würden.“ (Tit. 3, 4—7: nirgends ein paulinischerer Gedanke! ja die Summe der paulinischen Heilslehre!). — Wenn aber auch Gott als oberste Ursache des Heils, als θεὸς σωτήρ, stark hervorgehoben ist, so geschieht dies doch nicht auf Unkosten Christi als des Mittlers (siehe oben die Stelle 1. Tim. 2, 5). Cf. das bekannte Wort: „. . . Jesus Christus ist in die Welt gekommen, um die Sünder zu retten“ (1. Tim. 1, 15). — Ferner „Ein Gott und Ein Mittler . . . der sich selbst gegeben hat zum Lösegeld (ἀντίλυτρον) für Alle (1. Tim. 2, 6),“ — und „. . . der sich selbst gegeben hat für uns, auf dass er uns erlöste von aller Ungerechtigkeit und reinigte sich selbst ein Volk zum Eigenthum, eifrig in guten Werken“ (Tit. 2, 11. 12). — Mögen hier auch die Ausdrücke λαὸς περιούσιος und ζηλώτης καλῶν ἔργων unpaulinisch sein: der Gedanke ist nicht unpaulinisch. — Cf. endlich die Zusammenfassung der Christologie in der schon oben angezogenen Stelle 1. Tim. 3, 16, wobei kaum noch nöthig ist zu bemerken, dass nicht θεὸς ἐφαν., sondern ὃς ἐφαν. . . zu lesen ist (siehe Tischend. ad h. l.); ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, d. h. als gerecht dargethan worden durch die Kraft und das Zeugniss des Geistes, nachdem er im Fleische gleichsam als Sünder dargestellt worden (2. Cor. 5, 21); ὤφθη ἀγγέλοις, d. h. den Engeln erschienen, damit sie mit uns Ihm huldigten; ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ infolge des ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν; ἀνελήφθη ἐν

*) Einzig Jud. 25 macht eine Ausnahme.

**) Μεσίτης bei Paulus nur Gal. 3, 19, und zwar von Moses, hier von Christus (wie Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24: διαθήκης μεσίτης), unpaulinisch!

δόξῃ am Schlusse scheint ein *ὕστερον πρώτερον*, ist aber wohl der Symmetrie wegen an's Ende gesetzt. (Der liturgische Ursprung dieser Stelle ist wohl unläugbar). — Als Ziel und Schlusspunkt der *σωτηρία* erscheint auch hier, wie anderwärts, die Wiederkunft Christi, welche aber in diesen Briefen nicht durch *παρουσία* oder *ἀποκαλύψις*, sondern durch *ἐπιφάνεια* bezeichnet wird (1. Tim. 6, 14. 15: „das Gebot unbefleckt bewahren bis zur *ἐπιφάνεια* unsers Herrn Jesu Christi, welche zu seiner Zeit sehen lassen wird der selige und alleinige Gebieter, der König der Könige und der Herr aller Herrschenden . . .") und noch bestimmter Tit. 2, 13: („. . . gottselig leben in dieser Weltzeit, erwartend die selige Hoffnung und *ἐπιφάνεια τῆς δόξης* des grossen Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi")*). Cf. noch 2. Tim. 4, 1 („Ich bezeuge = beschwöre dich vor Gott und Christo Jesu, der da richten wird Lebende und Todte, und bei seiner Erscheinung = *ἐπιφάνεια* und seinem Reiche . . ." **). — Doch ist das Wort *ἐπιφάνεια* (*ἐπιφαίνεσθαι*) nicht auf Christi Wiederkunft beschränkt, sondern wird auch gebraucht von seinem Kommen in die Welt (Tit. 2, 11; 3, 4).

92. Die rettende Gnade bedarf eines Verkündigers und Apostels. Dieser nennt sich auch *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ* (in allen drei Briefen), auch *δοῦλος θεοῦ* (Tit. 1, 1), mit der nähern Bestimmung *διὰ θελήματος θεοῦ* (2. T. 1, 1 wie 1. und 2. Cor., Eph. und Col.), oder auch *κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ* (1. T. 1, 1). Seine Bekehrung erwähnt er ähnlich wie Gal. 1, 13 und 1. Cor. 15, 9, aber in stärkern Ausdrücken (1. Tim. 1, 13 sqq.: „. . . (Gott) hielt mich für treu, da er mich zum Dienst bestimmte, mich, der ich früher ein Lästerer und Verfolger und übermüthiger Schmäher war; aber ich habe Erbarmen erfahren, weil ich es unwissend gethan habe in Unglauben; aber die Gnade unsers Herrn ist überreich geworden, nebst Glauben und Liebe in Christo Jesu. Zuverlässig ist das Wort und aller Annahme würdig, dass Christus Jesus in die Welt gekommen ist, die Sünder zu retten, unter denen ich der Erste bin"). — Er ist betraut worden mit dem Worte Gottes (Tit. 1, 3: *πιστεύεσθαί τι* ächt paulinisch: Rom. 3, 2; 1. Cor. 9, 17; Gal. 2, 7; 1. Thess. 2, 4). Er ist daher *κήρυξ* und *ἀπόστολος* 1. Tim. 2, 7; 2. Tim. 1, 11. 12. — Der Apostel ist gefangen und gebunden, aber das Wort Gottes ist nicht gebunden, 2. T. 2, 9. — Er sieht dem Martyrertode entgegen und kann sagen:

---

*) *Ἔλπις* meton. für das Gehoffte, wie 1. Thess. 2, 19.

) *καὶ τὴν ἐπιφάνειαν* . . . [so ℵACD* FG Vulg. Amiat. Fuld. gegen *σ* = D*EKL al. Goth. Syr. utr. al. *κατὰ τὴν ἐπιφ.* offenbare Erleichterung!] — gegen Reiche, comment. crit.

„Ich werde schon geopfert (σπένδομαι cf. Phil. 2, 17), und die Zeit meiner Auflösung ist vorhanden (ἐφέστηκεν); den guten Kampf habe ich gekämpft, den Lauf habe ich vollendet, den Glauben habe ich bewahrt; nun liegt vor mir der Kranz der Gerechtigkeit . . ." (2. Tim. 4, 6—8).

3) Die Gemeinde und ihre Verhältnisse.

93. Die Gemeinde überhaupt (ἐκκλησία nicht mehr bloss als örtliche Gemeinde, sondern = „Kirche" wie Matth. 16, 18; 1. Cor. 12, 28; Eph. 1, 22; 3, 10; 5, 23 al.) wird 1. Tim. 3, 15 οἶκος θεοῦ, στῦλος κ. ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας genannt. Damit ist zu vergleichen Eph. 2, 20, wo die Propheten und Apostel als der θεμέλιος bezeichnet werden, auf welchen die Gläubigen erbaut worden sind; aber hier ist die ἐκκλησία als Collectivum dieses Fundament, und zwar, was auffallend ist, nicht das Fundament der ἅγιοι, sondern der ἀλήθεια, (ἑδραίωμα hap. leg. im N. T., aber ἑδραῖος 1. Cor. 15, 58 und Col. 1, 23; ἑδραίωμα = ἕδρωμα eigentlich pass: das Festgestellte, cf. δικαίωμα, χάρισμα etc., doch übergehend in den Neutralbegriff „Stütze"). Die ἐκκλησία heisst hier so, weil die ἀλήθεια, die gesunde Lehre, durch Institute und Personen, welche die ἐκκλησία ausmachen, gestützt wird. — Die Gläubigen als Glieder der Gemeinde sollen vor allem den Obrigkeiten unterthan sein (Tit. 3, 1) und Fürbitte thun für alle Menschen, insonderheit für die Herrscher (1. Tim. 2, 1. 2); sollen sich der Gottseligkeit und Genügsamkeit befleissigen und sich vor der Geldsucht hüten, welche die Wurzel aller Schlechtigkeit ist (1. Tim. 6, 6—14), hauptsächlich aber die Wortstreitigkeiten und dogmatischen Zänkereien meiden, eingedenk, dass die Lehre der Häretiker um sich frisst wie ein Krebsgeschwür (2. T. 2, 17). — Mehrere Ermahnungen, welche dem Timotheos gegeben werden, gehen Alle an, so z. B. 1. Tim. 6, 11. 12: „Trachte nach Gerechtigkeit, Gottseligkeit, Glauben, Liebe, Standhaftigkeit, Sanftmuth; kämpfe den guten Kampf, ergreife das ewige Leben, zu welchem du berufen worden . . ." — ferner die Mahnungen „Jesu Christi des Auferstandenen zu gedenken (2. Tim. 2, 8), in dem zu bleiben, was man gelernt hat (2. T. 3, 14), sich von der heiligen Schrift unterweisen zu lassen (ib. 3, 15. 16) u. s. w.

94. Die Hauptsache in diesen Briefen sind aber die Ermahnungen, welche dem Titos und dem Timotheos gegeben werden, resp. die Pflichten des ἐπίσκοπος. — Der ἐπίσκοπος soll untadelhaft sein als Gottes Haushalter, nicht selbstsüchtig, nicht zornmüthig, nicht dem Wein ergeben, kein Schläger, kein Gewinnsüchtiger, sondern gastfreundlich, gutgesinnt, maassvoll, gerecht, heilig, enthaltsam, festhaltend an dem der Lehre gemässen, bewährten Wort,

damit er im Stande sei, auch zu ermahnen in der gesunden Lehre und lie Widersprechenden zu überweisen (Tit. 1, 6—9). Er soll Eines Weibes *lann sein*), nüchtern, mässig, sittig, gastfreundlich, lehrtüchtig.... em eigenen Hause wohl vorstehend, die Kinder im Gehorsam haltend aller Ehrbarkeit, — was noch durch die Erinnerung begründet wird: venn einer seinem eigenen Hause nicht vorzustehen weiss, wie wird für die Gemeinde Gottes sorgen?“ Er soll aber auch kein Neophyt in, damit er nicht aufgebläht in das Gericht des Teufels falle; er ll ferner ein gutes Zeugniss von den Nichtchristen (ἀπὸ τῶν ωθεν) haben, damit er nicht falle in Schimpf und in den Fallstrick es Teufels (1. Tim. 3, 2—7). Er soll das χάρισμα (das amtliche) ıfachen (ζωπυρεῖν), das in ihm ist διὰ προφητείας μετ᾽ ἐπιθέσεως ῶν χειρῶν μου (2. Tim. 1, 6; cf. 1. T. 4, 14) er soll Sorge tragen ı dem χάρισμα, das ihm gegeben worden ... μετ᾽ ἐπιθέσεως τῶν ειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου). Die ἐπίθεσις τῶν χειρῶν wurde von jeher ls heilskräftig betrachtet: Num. 22, 6; 23, 20; Matth. 19, 15 Parall.; ct. 8, 17; 19, 6. Worin aber das ζωπυρεῖν des χάρισμα bestehen ollte, ist nicht klar. — Timotheos soll bleiben in dem, was er gelernt at (2. Tim. 3, 14), und da er von Jugend auf die heilige Schrift ennt, so soll er sich von derselben unterweisen lassen (ib. 15. 16) und ie jugendlichen Lüste fliehen (ibid. 2, 22). — In seiner amtlichen Virksamkeit soll er ein Vorbild der Gläubigen sein (Tit. 2, 7; 1. Tim. , 11. 12); der gesunden Lehre gemäss lehren, ermahnen, überweisen Tit. 2, 1. 15; 2. Tim. 4, 1. 2), soll unverdrossen sein im Vorlesen, Ermahnen und Lehren (1. Tim. 4, 13; 6, 2. 3), die überlieferte Lehre παραθήκη) bewahren (2. Tim. 1, 14; 1. Tim. 6, 20), sich vor den Wortstreitigkeiten, unnützen Speculationen (ζητήσεις) und überhaupt vor der ψευδόνυμος γνῶσις hüten (Tit. 3, 9; 1. Tim. 6, 20); er soll κατὰ πόλιν Presbyter einsetzen (Tit. 1, 5), jedoch Niemanden vorschnell ordiniren (1. Tim. 5, 22). Er soll die Lehre des Apostels zuverlässigen Leuten überliefern (2. Tim. 2, 2). Vor allen Dingen aber soll er ein Glaubenswächter gegen die Irrlehrer sein (1. Tim. 1, 3. 4).

*) Ueber den alten Streit, ob dies gesagt sei im Gegensatz gegen die Polygamie oder gegen die nuptiae secundae, ist Folgendes zu bemerken: Das Erste scheint selbstverständlich, und die Parallelstelle c. 5, 9 ist nicht gegen Polyandrie gerichtet. Für das Zweite spricht 1) das Zeugniss mehrerer Kirchenväter, welche die zweite Ehe eine εὐπρεπὴς μοιχεία nennen, und 2) die alte und noch heute bestehende Sitte in der griechischen Kirche. — Freilich wird die zweite Ehe für erlaubt erklärt von Herm. past. (mand. IV, 4), Chrys. Epiph. Cyrill. al. — Aber von den Vorstehern wurde Höheres verlangt, denn die nuptiae sec. galten zwar nicht für unerlaubt, aber doch für eine blosse Concession an die menschliche Schwachheit, cf. 1. Cor. 7, 9. Clem. Al. Strom. III, 461.

— Ueberhaupt ist das Amt des ἐπίσκοπος ein καλὸν ἔργον (1. Tim. 2, 1) und danach zu trachten ist löblich.

95. Als Gemeindeämter werden neben dem ἐπίσκοπος genannt die Presbyter, die Diakonen und die Wittwen. — Was die Presbyter betrifft, so werden diese hier nicht ohne weiteres mit den ἐπισκόποις identificirt, wie Phil. 1, 1 und Act. 20, 28, coll. 17; vielmehr besteht nach unsern Briefen nur je Ein ἐπίσκοπος, der Presbyter einzusetzen hat (Tit. 1, 5). Zwar werden dieselben v. 6 als ἐπίσκοποι betrachtet, aber Titus ist doch über sie gesetzt, denn er soll solche einsetzen, und die unmittelbar hernach angeführten Erfordernisse zum Amt eines ἐπίσκοπος (= πρεσβύτερος) setzen doch voraus, dass Titus dieselben prüfen und wählen soll. — Cf. auch 1. Tim. 5, 1. 2. Hier ist es zwar streitig, ob πρεσβύτερος (πρεσβυτέρα) das Amt oder bloss das Alter bezeichnen soll. Aber ein Alter heisst sonst πρεσβύτης und eine Alte πρεσβῦτις, cf. Tit. 2, 2; Philem. v. 9; Luc. 1, 18, cf. Tit. 2, 3; und vgl. 1. Petri 5, 1. 5, wo das Wort πρεσβύτεροι ebenfalls, obschon den νεοτέροις entgegengesetzt, das kirchliche Amt bezeichnet. Demnach wird Timotheos angewiesen, die Presbyter zu ermahnen, aber mit Achtung vor dem Ansehen, das ihnen sowohl ihr Amt als ihr Alter verleiht. — 1. Tim. 5, 17—20 kann es aber keinem Zweifel unterliegen, dass die πρεσβύτεροι „Presbyter" sind, und es ist bezeichnend, dass einerseits οἱ καλῶς προεστῶτες zwiefacher Ehre gewürdigt werden sollen, zumal die, welche in Wort und Lehre arbeiten*), — und andererseits dass Timotheos, obschon noch ein junger Mensch (4, 12), diejenigen, die sich verfehlen, so ernstlich ermahnen soll, dass sich auch die andern fürchten (5, 20). Wenn übrigens 5, 22 Timotheos ermahnt wird, Niemanden vorschnell zu ordiniren, so ist damit ebenfalls angedeutet, dass Timotheos als ἐπίσκοπος über die Presbyter und andern Kirchenbeamten gesetzt ist. — Das Verhältniss stellt sich also folgendermassen heraus: Wenn im Titusbrief das Amt des ἐπίσκοπος von demjenigen des πρεσβύτερος noch nicht scharf getrennt ist, so ist dieses hingegen in dem ersten Timotheosbrief entschieden der Fall, obgleich in dieser Beziehung noch ein sehr bemerkbarer Unterschied ist zwischen 1. Tim. und den Ignatianischen Briefen (cf. ad Eph. 4 und 5; Magn. 3; 13; Trall. 2; Philad. 7 al.), und obschon es auffallen kann, dass 1. Tim. 3 (cf. v. 7. 8) zwischen den Erfordernissen des ἐπίσκοπος und denen des διάκονος nichts von denen des Presbyters gesagt ist. — 1. Tim. 3,

*) Aus dem μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ κ. διδασκαλίᾳ geht hervor, dass es nicht nothwendig zum Amt der Vorsteher gehörte, in Wort und Lehre zu arbeiten, dass es aber ein Vorzug war, wenn sie es thaten.

}—13 werden die Eigenschaften der *διάκονοι* aufgezählt: sie sollen ·hrbar, nicht zweizüngig, nicht dem Wein ergeben, nicht gewinnsüchtig ein, sollen das Geheimniss des Glaubens in reinem Gewissen behalten v. 9); sie sollen je Eine Ehefrau haben (v. 12, cf. 2), ihre Kinder gut rziehen und ihrem Hause wohl vorstehen; denn „die, welche ihren)ienst gut versehen haben, erwerben sich selbst eine gute Stufe (zur ·eligkeit? in der Gemeinde?) und viel Zuversicht im Glauben.)b die zu wählenden Diakonen diese Eigenschaft besitzen, dazu sollen ·e geprüft und erst dann zur Diakonie zugelassen werden (v. 10). ıre Frauen sollen gleicherweise ehrbar sein, nicht verläumderisch, ondern nüchtern, zuverlässig in allen Dingen (ibid. v. 11). Eigenıümlich ist es, dass es hienach scheinen könnte, als ob bei der Wahl er *διάκονοι* noch sorgfältiger verfahren werden sollte als bei der Vahl eines *ἐπίσκοπος*. — Was endlich die Wittwen betrifft, so ist ekannt, dass im hebräischen Alterthum namentlich die alten ein rosses Ansehen genossen (1. Tim. 5, 4, 5; Luc. 2, 36 sq.). Aber . Tim. 5, 9. 10 bezeichnet *χήρα* eine Beamtung oder Ehrenstelle, enn sie wird gewählt, und Timotheos wird angewiesen, keine unter O Jahren zu wählen, und zwar eine solche, die nur mit Einem Manne erheirathet gewesen, die den Ruf hat, sich im Stande guter Werke u befinden, die ihre Kinder aufgezogen, die Gastfreundschaft geübt, len Heiligen die Füsse gewaschen, Bedrängten beigestanden ist u. s. w. — 'on jungen Wittwen dagegen soll sich Timotheos fern halten (*παραιτοῦ*), nichts mit ihnen zu thun haben (cf. ib. v. 11—13, wo denselben in sehr schlechtes Zeugniss ausgestellt wird).

96. Der Verfasser spricht aber auch von den Pflichten der natürichen und bürgerlichen Stände, die er sowohl dem Timotheos als dem Titus an's Herz legt. Eine der wichtigsten Ermahnungen scheint ihm lie Pflicht gegen die Obrigkeiten zu sein: Tit. 3, 1 und vorzüglich 1. Tim. !, 1—5: „Man soll Fürbitte thun für alle Menschen: für die Könige ınd alle Obrigkeiten (*τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων* — cf. *ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι* Rom. 13, 1), „damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit; dies ist gut und genehm vor Gott unerm Heilande, welcher will, dass alle Menschen gerettet werden und ur Erkenntniss der Wahrheit kommen.“ (Gegensatz gegen alle ıationale und religiöse Ausschliesslichkeit, da man ja selbst für heidıische Herrscher beten soll!). Wenn dann fortgefahren wird (v. 5): denn es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menchen . . .“ so hat dies offenbar Bezug auf den soeben ausgesprocheıen Universalismus und ist zu vergleichen mit Rom. 3, 29. 30. —)en Männern wird dann v. 8 mit unzweifelhafter Bezugnahme auf '. 1 allerorts anbefohlen, zu beten, heilige Hände (*ὁσίους χεῖρας*) auf-

zuheben ohne Zorn und Streit, — Dinge, welche insonderheit bei den Männern und in Rücksicht auf die βασιλεῖς etc. vorkommen konnten, und der Gebetsstimmung hinderlich waren. — Die Frauen sollen sittsam sein, nicht putzsüchtig (1. Tim. 2, 9. 10), ihr Schmuck soll vielmehr in guten Werken bestehen. Sie sollen sich nicht anmassen zu lehren (v. 12, coll. 1. Cor. 14, 34), noch über den Mann herrschen (αὐθεντεῖν), sondern stille sein. Als Grund wird angegeben, dass (nach Gen. 3, 1—5) nicht Adam, sondern Eva sich bethören liess und das Gebot übertrat (v. 14). — Den Alten wird anbefohlen, nüchtern, ehrbar, gesund im Glauben zu sein (Tit. 2, 2—5). Die Jungen werden in der Person des Timotheos ermahnt, die jugendlichen Lüste zu fliehen (2. Tim. 2, 22), überhaupt Maass zu halten in ihrem Wandel (σωφρονεῖν). — Die Sklaven sollen ihren Herren alle Achtung erweisen (1. Tim. 6, 1), und wenn diese gläubig sind, dieselben nicht aus dem Grunde gering achten, dass sie Brüder seien (ib. 6, 2); sie sollen unterthan sein, in Allem zu Gefallen, nicht widersprechend, nichts unterschlagend, sondern alle Treue erweisend (Tit. 2, 9. 10). — Den Reichen wird anbefohlen, nicht übermüthig zu sein und nicht ihre Hoffnung auf den ungewissen Reichthum zu setzen, sondern auf Gott den rechten Geber, reich zu sein in guten Werken, freigebig und mittheilsam zu sein und so sich einen guten Grund zu sammeln auf die Zukunft (1. Tim. 6, 17—19). — In dieser Beziehung ist schon vorher die gute Erinnerung gegeben worden: ein grosser Gewinn sei, die Gottseligkeit nebst der Genügsamkeit (6, 6. 7). — Die meisten dieser Vorschriften werden jedoch nicht den Betreffenden direct, sondern als Pastoral-Anweisung dem Titus oder Timotheos zu Handen der Betreffenden gegeben (Tit. 2, 1 sqq.; 1. Tim. 4, 6; 11; 6, 2; 17 sqq.).

97. Um nun das Verhältniss der Pastoralbriefe zu den ächten Paulusbriefen wenigstens annähernd richtig zu bestimmen, sind folgende Punkte in's Auge zu fassen: 1) Was die Sprache betrifft, so ist zwar in diesen Briefen, namentlich in Tit. und 2. Tim. manches Paulinische, aber noch ungleich mehr Unpaulinisches, und zwar so, dass jenes sich zu diesem in Tit. und 2. Timoth. verhält wie 1:3 oder 1:4, und in 1. Timoth. wie 1:6. — Ferner ist in Beziehung auf die Qualität des Unpaulinischen zu bemerken, dass α) dasselbe sich keineswegs bloss auf einzelne Ausdrücke, ἅπαξ λεγόμενα und dergleichen bezieht, sondern den Styl im Allgemeinen betrifft und β) in dieser Hinsicht sich nicht nur von den unbestrittenen, sondern auch von den Gefangenschaftsbriefen wesentlich unterscheidet, und dass γ) gerade dieses Unterscheidende allen drei Briefen gemeinsam ist (siehe oben § 88, Anm.), wenn es auch dem ersten Timotheosbrief in

höherm Grad angehört. — 2) Was die Gedanken betrifft, so verhält es sich damit, wie von vorne herein anzunehmen ist, ähnlich wie mit der Sprache: Paulinisches findet sich sehr bestimmt ausgesprochen, hauptsächlich in 2. Timoth. und Tit., weit weniger in 1. Timoth.; wir notiren folgende Stellen: Tit. 2, 14; 3, 5; 6; 7; 2. Tim. 2, 1; 6; 8; 20; 1. Tim. 1, 15; 18; 20; 2, 6. — Aber das Unpaulinische herrscht vor, cf. vorzüglich Tit. 1, 9; 13; 2, 1; 2; 7; 10; 2, 10; — 2. Tim. 1, 5; 12; 13; 2, 11; 18; 19; 3, 10; 4, 3. — 1. Tim. 1, 8; 9; 10; 15; 19; 2, 5; 14; 3, 1; 9; 13; 15; 16; 4, 7; 14; 5, 10; 17; 21; 6, 1; 2; 13; 15; 16; 19. — 3) In Betreff der geschichtlichen Verhältnisse sind zu bemerken α) die Häretiker, welche zum Theil mit den Colossäischen verwandt (1. Tim. 4, 3, cf. Col. 2, 21), aber den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts schon näher stehen, obschon nicht mit ihnen identisch sind (siehe § 89); — β) die kirchlichen Einrichtungen (cf. § 94 sq.), wobei vorzüglich Folgendes beachtenswerth ist, 1) dass der ἐπίσκοπος hauptsächlich dazu da ist, um den Häretikern entgegenzuwirken und ihnen gegenüber „die gesunde Lehre" zu handhaben; 2) dass Gewicht darauf gelegt wird, dass er die Handauflegung empfangen habe (1. Tim. 4, 14: Handauflegung des Presbyteriums); 3) dass er über die Presbyter gesetzt ist (Tit. 1, 5; 1. Tim. 5, 1. 2); 4) dass das Bischofsamt ein καλὸν ἔργον genannt wird und dass es löblich ist, danach zu streben (1. Tim. 3, 1). — Aus diesen exegetischen Thatsachen ist der Schluss zu ziehen, dass die Pastoralbriefe weder der Person noch der Zeit des Paulus angehören, sondern spätern Ursprungs sind und dass dieser im höchsten Grade dem ersten Timotheosbrief zuerkannt werden muss; dass wir überhaupt hier einen nach der Seite des Katholicismus abgeschwächten Paulinismus vor uns haben. — Von diesem Urtheil muss jedoch ausgenommen werden, was im zweiten Timotheosbriefe über die Lage des Verfassers (Paulus) gesagt ist (c. 4, 9 bis 18). Diese Details können nicht von einem spätern Nachahmer dem Apostel in den Mund gelegt worden sein; sie tragen auch ganz und gar das Gepräge der Glaubwürdigkeit und Aechtheit an sich. Wir müssen daher der Ansicht beipflichten, welcher zufolge hier wenigstens ein ächter Paulusbrief zum Grunde liegt.

5. Alexandrinisch gefärbter Paulinismus.

Der Hebräerbrief.

Siehe ausser den Commentarien, vorzüglich von Böhmer, Stuart, *Bleek, De Wette, Lünemann, Tholuck, Delitzsch u. a.:

v. den Ham, doctrina de veteri novoque Testamento, in ep. ad Hebr. exhibita. 1847.

Tholuck, das Alte Testament im Neuen Testament — Anhang zu seinem Commentar, 1854.

Reuss, histoire de la Théologie chrêtienne au siècle apost. II, p. 265 sqq.

F. Ch. Baur, Vorlesungen über die Neutestamentliche Theologie, S. 230 sqq.

B. Weiss, biblische Theologie des Neuen Testaments, 1. Aufl., S. 508 sqq.

*Riehm, der Lehrbegriff des Hebräerbriefs. 1867.

Cf. auch die Abhandlungen von K. Hase in Winer's u. Engelh. N. Krit. Journal, Bd. II, 1824. — Köstlin in Theol. Jahrbb. 1853, S. 410 sqq. und 1854, S. 366 sqq. — Wieseler in Th. Stud. und Krit. 1867, III. — J. Langen, Ch. Quartalschr. 1863, III. — Holtzmann, Z. f. w. Th. 1867, I. — Id. in Schenkel's B.-Lex. II, 615 sqq. — Ewald, apost. Zeitalt. 3. A. 1868, S. 628 sqq. — W. Grimm, Z. f. w. Th. 1870, I. — Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1873, I. Id. hist.-krit. Einl. in d. N. T. 1875, S. 352 sqq.

α) Allgemeiner Charakter des Hebräerbriefs.

98. Wie namentlich aus den vier Hauptbriefen des Paulus sich ergiebt, dass das Wesen des Paulinismus 1) in Aufstellung des Gegensatzes zwischen Christenthum und Judenthum und 2) in dem Grundsatze, dass das Evangelium für Heiden wie für Juden bestimmt sei, besteht: so zeigt der Hebräerbrief seinen paulinischen Charakter darin, dass auch er Christenthum und Judenthum in ein gegensätzliches Verhältniss setzt. Dagegen ist das andere Element dem Hebräerbrief durchaus fremd. Das gänzliche Fehlen der universalistischen Idee wird auch nicht genügend aus dem Umstand erklärt, dass es eben ein Brief an die Hebräerchristen sei, denn dieselben Argumente, welche Paulus im Galater- und Römerbriefe gegen die Judaisten und Juden vorbringt, hätten auch hier geltend gemacht oder zum mindesten die Heidenpredigt berührt werden können. — Schon dieses Fehlen des zweiten Hauptelementes des Paulinismus charakterisirt den Verfasser als einen Mann, der auf einem andern Standpunkt steht, als der Apostel. Noch deutlicher tritt dies hervor in der Erscheinung, dass Judenthum und Christenthum in diesem Briefe nicht wie Gebot und Verheissung, Sünde und Gnade, sondern wie Typus und Sache einander gegenübergestellt, wie dass beide Religionen unter den Begriff der Sühnung gebracht werden. Doch werden wir die verschiedene Auffassung des Christenthums und Judenthums nicht einzig und allein auf Rechnung des Verfassers, sondern mit auf Rechnung der Leser und der Veranlassung und Absicht des Briefes setzen dürfen. Diese erhellt in erster Linie aus dem paränetischen Theile desselben (c. 12 sq.). Diese Ermahnungen in Verbindung mit den

in den didaktischen Theil eingestreuten haben die ὑπομονή, die Beständigkeit im Glauben, zum Gegenstand. Ja die πίστις ist wesentlich selbst nichts anderes als ὑπομονή, siehe c. 11 und 12, 1. — Dazu kommen die diesem Briefe durchaus eigenthümlichen nachdrücklichen Warnungen vor dem Abfall (6, 4 sqq.; 10, 26 sqq.; 12, 16. 17). — Auf dasselbe Resultat werden wir geführt durch den didaktischen Inhalt des Briefes, denn dieser beschäftigt sich durchgehends mit der Vorzüglichkeit des neutestamentlichen Hohenpriesters und des neutestamentlichen Opfers vor dem alttestamentlichen, also mit dem Vorzug der christlichen Heilsanstalt vor der jüdischen. Dieses setzt von Seiten der Leser eine Verkennung dieses Vorzuges und eine Neigung zum Rückfall in das Judenthum voraus. Und dass beide Religionen hauptsächlich von Seite des Cultus und der Idee der Sühne aufgefasst werden, scheint den Bestand des Tempels vorauszusetzen, da nach dessen Zerstörung das Interesse und die Anhänglichkeit an den alttestamentlichen Cultus gar keinen Grund mehr gehabt haben würde (cf. insonderheit 9, 1—7; 10, 1—3). — Von Wichtigkeit ist aber endlich die Art der Beweisführung und die dogmatische Anschauung des Verfassers. Diese hat nicht nur wesentliche Anklänge an die Alexandrinische Gnosis (cf. z. B. 1, 3; 4, 12), sondern auch allgemeinere Ideen, wie die Betrachtung des Logos-Christus als ἀρχιερεύς und vorzüglich die allegorisch-typische Auffassung alttestamentlicher Vorstellungen, Personen und Einrichtungen (cf. 4, 1—10; 7, 1—17; 9, 1—10; 10, 1—10) mit ihr gemein. Ueberhaupt weist der mehr gelehrt-abhandelnde Charakter des Briefes auf Alexandrinischen Einfluss hin.

99. Plan und Gedankengang des Hebräerbriefs ist folgender: Ohne Dedication und Eingang geht der Verfasser gleich in die Sache selbst ein, und weniger als in den Briefen des Apostels selbst sind der didaktische und der paränetische Theil unterschieden, da Ermahnungen in den erstern Theil selbst verflochten sind; doch herrscht unverkennbar c. 1—11 das Didaktische und c. 12 und 13 das Paränetische vor. Es theilt sich mithin der Brief I in den grössern, didaktischen Theil, der zur Aufgabe hat, den Vorzug der neutestamentlichen Heilsanstalt vor der alttestamentlichen darzuthun, und zwar in der Art, dass 1) der Vorzug der neutestamentlichen Offenbarung vor der alttestamentlichen behandelt wird (1, 1—2, 4), indem α) die Erhabenheit des Offenbarers, des Sohnes Gottes, vor allen menschlichen Offenbarern und creatürlichen Vermittlern durch eine Reihe von Schriftstellen erwiesen wird (c. 1), woran sich die ernste Verpflichtung knüpft, auf diese Offenbarung zu achten (2, 1—4), und indem β) gezeigt wird, dass dieser Gottessohn, dem die Welt unter-

than ist, zum Stande der schwachen Menschennatur erniedrigt worden sei, um ein mitleidiger Hohenrriester zu werden (2, 5—18). — Hieran schliesst sich ein längerer paränetischer Abschnitt, welcher in der Form eines Argum. a minori ad majus vor Unglauben und Untreue warnt unter Hinweisung auf die Väter in der Wüste, welche nicht in die verheissene Ruhe eingehen konnten (3, 1—4, 13). Das Motiv zum Glauben ist um so stärker, als unser neutestamentlicher Hoherpriester ein barmherziger, von Gott eingesetzter, ewiger Hohepriester ist (4, 14—5, 10). — Nach einem Uebergang (5, 11—14), einer Warnung vor Abfall (6, 1—8) und Ermahnung, festzuhalten an der von Gott eidlich bekräftigten Hoffnung (6, 7—20) kommt der Verfasser endlich auf den längst vorbereiteten zweiten Hauptpunkt, nämlich auf den Vorzug der neutestamentlichen Sühnanstalt vor der alttestamentlichen (c. 7—10), welcher Vorzug α) in der grössern Vorzüglichkeit des neutestamentlichen Hohenpriesters beruht (c. 7 und 8). Diese hat ihren vorbildlichen Grund in Melchizedek, welcher höher war als Abraham und die von ihm abstammenden levitischen Priester, und ihre Bekräftigung in der eidlichen Zusage Gottes Ps. 110, 3 (7, 1—20) und besteht darin, dass der neutestamentliche Hohepriester ein ewiger und vollkommener Hoherpriester (7, 22—28), so wie dass derselbe der Vermittler eines bessern Gottesdienstes und Bundes ist (c. 8). — Der Vorzug der neutestamentlichen Sühnanstalt besteht aber β) in der grösseren Vorzüglichkeit des neutestamentlichen Opfers vor den alttestamentlichen (c. 9 und 10). Diese wird nachgewiesen am alttestamentlichen Heiligthum, welches nur ein Schattenbild des neutestamentlichen war (9, 1—10), und an den alttestamentlichen Opfern selbst, welche nur Thieropfer waren, und als solche keine sühnende Kraft hatten (v. 11 bis 14). Weil aber das Blut Christi unser Gewissen zu reinigen vermag, so ist er eines bessern Bundes Mittler, eines Bundes, welcher nicht durch Thierblut, sondern durch das Blut Christi und dessen einmaliges Opfer geheiligt ist (15—28). Das Gesetz beurkundet eben dadurch seinen schattenhaften Charakter, dass sein Opferdienst keine innere Reinigung bewirken kann, dass derselbe durch das Alte Testament selbst als nicht gottgefällig bezeichnet wird (10, 1—10), und dass er vergänglich und einem bessern Gottesdienst Platz zu machen bestimmt ist (10, 11—18). Hieran schliessen sich verschiedene Ermahnungen, nämlich mit Wahrheit und Lauterkeit vor Gott hinzutreten und mit Bruderliebe einander zu erbauen (v. 19—25); ja nicht das Opfer des Sohnes Gottes geringzuschätzen (26—31), sondern sich ihrer frühern Glaubens- und Liebes-Beweise zu erinnern (32—39). — Ist uns aber ein solches Heil bereitet, so kommt uns Glaube zu, dessen Wesen und Kraft geschildert und durch eine Reihe alttestamentlicher Beispiele erläutert wird (c. 11).

Dieses letzte Stück bildet den Uebergang zum II. paränetischen Theil (c. 12 und 13). Diese Beispiele und insonderheit das Beispiel Jesu soll uns zur Standhaftigkeit ermuntern (12, 1—3), denn die Züchtigung Gottes gereicht zu unserm Heile (12, 4—11); darum sollen wir feste Tritte thun im Glauben und in der Heiligung und uns hüten, dem Esau gleich die Gnade zu verscherzen (v. 12—17). Ermunterungsgrund ist, dass wir nicht zu dem Schrecken-einflössenden Gesetzesberge, sondern zum himmlischen Jerusalem und zum Chor der vollendeten Gerechten gekommen sind; und da, dem Worte Gottes zufolge (Hagg. 2, 6), noch eine grosse Welterschütterung bevorsteht, so sollen wir um so mehr Sorge tragen, die Stimme des redenden Gottes nicht gering zu achten (12, 18—29). — C. 13, 1—19 folgen Schlussermahnungen, und zwar sittlicher Art (v. 1—6), zum festen Glauben an Christus, den unwandelbaren und ächten Erlöser (8—15), zum Wohlthun, zum Gehorsam gegen die Vorsteher und zur Fürbitte (16—19). — Mit Segenswunsch und Nachricht von Timotheos schliesst der Brief.

100. Das nähere Verhältniss des Hebräerbriefs zum Paulinismus auf der einen und zum Judenchristenthum auf der andern Seite wird demnach in Folgendem bestehen: a) Verhältniss zum Paulinismus (siehe oben § 98): Mit Paulus stimmt unser Verfasser überein, α) sofern auch ihm zwischen dem Judenthum und Christenthum ein Gegensatz besteht, da die Erlösung und Versöhnung, welche das Judenthum geben wollte und nicht konnte, in Christus wirklich gegeben ist, und da auch ihm der gestorbene und erhöhte Christus es ist, von welchem alles Heil kömmt, und β) sofern auch unserm Verfasser alles auf den Glauben ankömmt. — Von Paulus unterscheidet er sich aber dadurch, dass α) ihm der Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum nicht der Gegensatz zwischen Knechtschaft und Freiheit, sondern der zwischen Typus und Sache, und die letztere nicht sowohl eine δικαίωσις, als eine τελείωσις ist; dass β) nach dem Hebräerbrief Christus nicht sowohl der Gekreuzigte und Auferstandene, als der mitfühlende Hohepriester ist, und unsre Gemeinschaft mit Ihm nicht sowohl in dem Mitsterben und Mitleben, als in dem steten zutrauensvollen προσέρχεσθαι zu ihm besteht; dass γ) die Heidenpredigt und die Heidenbekehrung zwar keineswegs negirt, aber vollkommen ignorirt ist, und endlich dass δ) der Begriff der πίστις ein anderer ist, nämlich nicht sowohl die fides specialis in Christum, als die fides generalis in das unsichtbare (ideale) Heil. — Was die Form betrifft, so ist diese bei Paulus mehr dialektisch, bei unserm Verfasser mehr rhetorisch. — b) Verhältniss zum Judenchristenthum. Mit

diesem ist der Verfasser des Hebräerbriefs einig, α) darin, dass lediglich das „Volk" (ὁ λαὸς) der Gegenstand des göttlichen Heilswerkes ist und dass das Verhältniss zwischen Gott und dem Glaubensvolke als „Bund" (διαθήκη) gedacht wird; β) darin, dass das Heil des Menschen durch die Reinigung, und diese durch das Opferblut zu Stande kommt. — Verschieden vom Judenchristenthum ist die Anschauung unsers Verfassers darin, dass sie α) nicht nur das Judenthum überhaupt als das Unvollkommene dem Christenthum gegenüberstellt, sondern auch den Abraham nebst der ganzen levitischen Priesterschaft dem Melchizedek als dem Vorbild Christi unterordnet; dass sie β) Christum nicht sowohl als Messias und Davidssohn, sondern vielmehr einerseits als Abglanz und Offenbarer Gottes, andererseits als den menschlich Versuchten und durch Leiden Geprüften darstellt, und γ) dass unserm Verfasser zufolge durch keinerlei gesetzliches Thun, sondern allein durch die πίστις (= ὑπομονή) das subjectiveHeil bedingt ist.

β) Der Gedankengehalt des Hebräerbriefs.

101. Da der Grundgedanke dieses Briefes der Vorzug des Christenthums vor dem Judenthum („des Neuen Bundes vor dem Alten") ist, so beginnen wir billig mit dem Verhältniss des Alten zum Neuen Bunde. Dass bei unserm Verfasser διαθήκη dem hebräischen בְּרִית entspricht, ist unzweifelhaft, cf. Gen. 17, 7—11 LXX; Exod. 24, 7. 8 al.; besonders aber Jerem. 31, 31—33 LXX c. 38, 31—33 = Hebr. 8, 8—10)*). Unter den Gesichtspunkt des „Bundes" stellt der Verfasser nicht nur die alte, sondern auch die neue Heilsanstalt, wie Paulus 2. Cor. 3, 6, cf. Marc. 14, 24; Matth. 26, 28. Aber bei unserm Verfasser ist dies nicht nur ein isolirter oder beiläufiger Gedanke, sondern es ist so zu sagen seine Grundanschauung, durch welche er mit dem Judenthum zusammenhängt. Doch liegt in diesem Begriff nicht die Vorstellung einer rechtlichen Gegenseitigkeit, sondern der Auctor dieses Bundes ist Gott, cf. vorzüglich 8, 6 sqq. (= Jerem. l. c.). Diese neue διαθήκη war nothwendig wegen der Unvollkommenheit der alten. Die grössere Würde des Neuen Bundes ist bereits dadurch angezeigt, dass er auf dem Priesterthum κατὰ τὴν τάξιν Μελχιζεδὲκ beruht (Ps. 110, 3), welcher von Abram den Zehnten nahm und sich dadurch als den Höhern vor Abram beurkundete (7, 6 sqq., cf. Gen. 14, 18 sqq.), insonderheit aber dadurch, dass durch göttliche Einsetzung eines Neuen Priesterthums (Ps. 110) das Alte Priesterthum

*) Anders Gal. 3, 15 sqq.

und somit der Alte Bund thatsächlich für unvollkommen erklärt ist (7, 11—18). Auf's deutlichste ist aber dies darin ausgesprochen, dass die Offenbarung des Neuen Bundes eine vollkommenere ist als die des Alten. Göttliche Offenbarung haben zwar beide Bünde mit einander gemein: sowohl vor Alters (πάλαι) als in der letzten Zeit (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν) hat Gott zu uns geredet (1, 1). Dieser Begriff des „Redens Gottes" ist als ein Grundbegriff des Alten Testaments dem Verfasser vertraut und selbstverständlich, und nichts liegt ihm ferner als Fragen der modernen Reflexion über das Wie. Das alttestamentliche Wort war, wie das neutestamentliche, ein vom Himmel herab geredetes Wort und als solches fest und unverletzlich (βέβαιος: 2, 2). Sowohl das alttestamentliche als das neutestamentliche Bundesvolk hört die Stimme Gottes (3, 9 sqq.). Wir haben die Frohbotschaft empfangen (ἐσμὲν εὐηγγελισμένοι 4, 2) wie jene. Wie einst am Sinai Gott seine Stimme hat erschallen lassen (12, 19), so lässt sich auch jetzt der redende Gott vom Himmel herab hören (ib. 25); und was 4, 12 vom λόγος τοῦ θεοῦ gesagt ist, dass er sei ἐνεργὴς κ. τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον κ. διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς κ. πνεύματος . . ., gilt sowohl von dem alttestamentlichen als von dem neutestamentlichen Wort und bezeichnet dasselbe als Gewissenswecker, als κριτικὸς ἐνθυμήσεων κ. ἐννοιῶν καρδίας. — Dennoch ist der Unterschied ein durchgreifender, und sowohl 1, 1 sqq. als 2, 2 u. a. wird das Uebereinstimmende nur erwähnt, um durch ein Argum. a minori ad majus das grössere Gewicht der neutestamentlichen Offenbarung hervorzuheben. Diese besteht vor allem darin, dass das Offenbarungsorgan ein höheres ist (1, 1 sq., cf. 2, 2. 3). Dort sind es die Propheten, hier ist es der Sohn (υἱὸς κατ' ἐξ.), welchen Gott gesetzt hat zum Erben aller Dinge, durch welchen er auch die Welt geschaffen hat (τοὺς αἰῶνας wie 11, 3, cf. Talm. ap. Gesen. thes. II, 1056). — (Ueber diesen Gedanken siehe auch Col. 1, 16; Joh. 1, 3 und Philo de monarch. II, p. 823 B (Mang.) und Legg. alleg. III, p. 79, A, insonderheit de Cherub. I, p. 162, wonach der Logos das Organ war, durch welches Gott die Welt schuf). Der Sohn, durch den Gott zu uns geredet hat, ist ferner der Abglanz (ἀπαύγασμα), d. h. das Ausgestrahlte Gottes, und der Abdruck (χαρακτὴρ) seines Wesens, eine Vorstellung, welche ebenfalls durch Stellen Philo's erläutert wird, in denen der Logos mit einem Siegelring verglichen wird, cf. De Monarch. II, p. 219 (Mang.) u. a. — Er trägt Alles mit dem Worte seiner Macht (cf. Col. 1, 17: τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, und Philo, welcher den Logos δεσμὸς τῶν ἁπάντων nennt), und ist weit erhaben über die Engel (v. 4 sqq.), was durch eine Reihe von Schriftstellen erhärtet wird, welche sämmtlich beweisen sollen, dass der Sohn über alle

Geschöpfe erhaben, anfangslos und gottverwandt sei. — Ist nun der Sohn über die Engel erhaben, so ist auch sein Wort, das Evangelium, um so viel gewichtiger als das durch Engel promulgirte Sinaitische Gesetz (LXX Deut. 33, 2; Gal. 3, 19; Act. 7, 53; Joseph. Ant. XV, 5, 3), die Ueberhörung und Uebertretung jenes um so viel strafbarer (2. 1—4), — und die Warnung, das Herz gegen dasselbe nicht zu verhärten, um so viel dringender (3, 7 sqq.). Denn wenn die Väter, die gegen die Stimme Gottes ihr Herz verhärteten, damit gestraft wurden, dass sie, obschon aus Aegypten errettet, dennoch nicht zur Gottesruhe eingehen konnten (l. c. 16—18), so sollen wir um so mehr uns hüten, der empfangenen Verheissung verlustig zu werden (4, 1 sqq.). — Das mächtigste Motiv zum Glaubensgehorsam gegen das Wort des Neuen Bundes ist aber, dass die Angehörigen desselben nicht ein Wort des Schreckens vernommen haben, wie jene (12, 18—21), sondern die tröstliche Offenbarung des himmlischen Jerusalems und der Gemeinde der Erstgebornen empfangen haben (22—24): um so mehr sollen sie zusehen, dass sie Den sich nicht verbitten, der da redet (v. 25). — So gross ist der Vorzug der neutestamentlichen Bundesoffenbarung vor der alten, und so mächtig das Motiv zum Glauben an dieselbe.

102. Ein noch wichtigerer Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Bund ist, dass dieser ein vorzüglicheres Priesterthum hat. — Darin zwar stimmen beide Bünde überein, dass sie beiderseits ein Priesterthum haben. Der Verfasser kann sich keinen Bund denken ohne priesterliche Vermittlung. Auch darin stimmt das Priesterthum des Alten und des Neuen Bundes überein, dass der beiderseitige Hohepriester ein Mensch ist und Sympathie mit den Menschen hat, was eben zum Begriff des Priesters gehört (5, 1. 2, cf. 2, 17. 18 und 4, 15); dass derselbe sich nicht selbst zum Hohenpriester verordnet hat, sondern von Gott eingesetzt ist (5, 4. 5), insonderheit aber, dass er Opfer darzubringen hat, und zwar blutige Opfer (9, 22, cf. 13, 11. 12). — Der Unterschied zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Hohenpriester besteht aber α) darin, dass der letztere der über die Engel und über den Himmel erhabene Sohn ist, der zum Behuf seiner Bestimmung, ein mitfühlender Hoherpriester zu sein, unserer Menschennatur und ihrer Schwachheiten theilhaftig geworden ist (2, 5—18); denn dadurch, dass er in Allem versucht worden ist gleich uns, ist er barmherzig geworden und kann denen, die versucht werden, ein Helfer sein (l. c. 17. 18; 4, 15). Ja das Aeusserste der Anfechtung hat er, obgleich Sohn (καίπερ ὢν υἱὸς), durchleben müssen, denn er hat mit heftigem Geschrei und Thränen sein Opfer dargebracht und an dem, was er litt, Gehorsam gelernt,

und nachdem er durch solche Leidensversuchungen vollendet worden, so ist er allen ein Ursächer ewigen Heiles geworden (5, 7—9). — In diesen Gedanken liegt einerseits der Contrast zwischen seiner an sich seienden Würde und seiner menschlichen Erniedrigung, andererseits die Voraussetzung, dass Christus ohne solche Erniedrigung und Anfechtung nicht mitleidig, folglich auch kein ächter Hoherpriester hätte sein können. — *β*) Der Unterschied besteht ferner darin, dass er (nach Ps. 110, 3) ein Hoherpriester ist nach der Ordnung Melchizedeks (5, 10; 6, 20). Was das sagen will, wird c. 7 ausführlich dargethan. An der Hand von Gen. 14, 18 sq. wird gezeigt, dass Melchizedek schon vermöge seiner Persönlichkeit ein Höherer gewesen sei als Abraham, denn er war, was schon sein Name besagt, ein König der Gerechtigkeit, König von Salem („des Friedens"), vaterlos, mutterlos, ohne Stammesverwandtschaft (*ἀγενεαλόγητος*), ohne Anfang und ohne Ende seiner Tage, dem Sohne Gottes gleich gemacht, d. h. ein Typus desselben, ein Priester in Ewigkeit (v. 2 u. 3). Dieses *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος* — was der Verfasser daraus erschliesst, dass im Alten Testament keine Abstammung desselben angeführt ist — bezieht sich ohne Zweifel schon auf die levitischen Priester, bei welchen genau auf die Abstammung gesehen wurde. — Getreuer auf dem Boden der Erzählung Gen. l. c. bleibt unser Verfasser, indem er den Umstand hervorhebt, dass Abram dem Melchizedek den zehnten Theil der Beute gegeben; er wendet denselben aber so, dass Melchizedek es gewesen, welcher den Patriarchen bezehntet und dadurch bewiesen habe, dass dieser der Geringere sei, und zieht daraus die Folgerung, dass Melchizedek in Abraham als dem Stammvater Levi's und der Leviten so zu sagen auch diese bezehntet und seine Superiorität über die levitischen Priester bewiesen habe (7, 4—10). — *γ*) Diese Superiorität des neutestamentlichen Priesterthums wird im Anschluss an das Gesagte aber auch dadurch bewiesen, dass überhaupt nach Ps. 110 ein anderer Priester aufstehen sollte, woraus von selbst erhelle, dass das alttestamentliche Priesterthum unvollkommen gewessen sein müsse; da ferner nach der alttestamentlichen Weissagung nicht aus dem Stamme Levi, sondern aus dem Stamme Juda unser Herr aufstehen sollte und aufgestanden ist (v. 14, cf. Mich. 5, 1 und mittelbar Amos 9, 11; Jes. 11, 1; Jerem. 23, 5 sqq.), so sei damit gesagt, dass dieser andere Priester, welcher nach der Ordnung Melchizedeks ist, an die Stelle des Levitischen Priesterthums treten sollte (7, 11—17), was freilich auf der Voraussetzung beruht, dass der in Ps. 110 erwähnte Melchizedek und der Sprössling des Stammes Juda identisch sei. — *δ*) Einen weiteren Beweis für den Vorzug des neutestamentlichen Priesters findet unser Verfasser darin, dass — während die alttestamentlichen Priester

ohne Eidschwur bestellt worden — dieser mit Eidschwur eingesetzt worden sei, nach den Worten Ps. 110, 4: „Jhvh schwur und wird es nicht bereuen: du bist Priester in Ewigkeit . . .“ — Darin liege der Vorzug des letztern, dass er ein unvergängliches (nicht auf einen Andern übergehendes — ἀπαράβατον) Priesterthum besitze, während die andern sterbliche Menschen seien und ihr Priesterthum auf Andere übergehe (l. c. 18—25). Ein solcher Hoherpriester war aber den Gläubigen auch ganz angemessen (ἔπρεπεν ὑμῖν), ein heiliger (ὅσιος), unschuldiger (ἄκακος), unbefleckter, abgesondert von den Sündern und erhabener als der Himmel geworden, welcher nicht Tag für Tag nöthig hat, zuvor für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen, darnach für die des Volkes, — denn dieses hat unser Hohepriester gethan ein für allemal (v. 26—28, cf. unten). — ε) Der Hohepriester des Neuen Bundes zeichnet sich ferner vor dem alttestamentlichen dadurch aus, dass er es mit einem bessern Heiligthum zu thun hat (8, 1—6; 9, 1—10). Dass dieses Heiligthum besser sei als das alte, ergiebt sich vorerst daraus, dass dieses nur ein Schatten und Abbild des Urbildes (τύπος) war, das dem Moses auf dem Berge gezeigt worden (8, 5, cf. 25, 9. 40: תַּבְנִית). Während also die alttestamentlichen Priester nur dem Schattenbilde dienen, verwaltet er das himmlische, vollkommene Heiligthum (5. 6). Mit jener unvollkommenen λειτουργία hängt überhaupt die Unvollkommenheit der διαθήκη zusammen; denn dass diese unvollkommen war, wird durch die Schrift selbst bezeugt (Jerem. 31, 31—34): „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da werde ich über dem Haus Israel und über dem Hause Juda einen Neuen Bund aufrichten“ u. s. w. (8, 8—12). Dabei ist zu bemerken, dass in der prophetischen Stelle selbst das Wesen und der Inhalt des Neuen Bundes —, hier der Gegensatz des Neuen und des Alten überhaupt die Hauptsache ist (cf. v. 13, cf. 7). Die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Heiligthums und Dienstes wird aber auch dadurch dargethan, dass die Priester in das Heilige (die πρώτη σκηνή) täglich eingehen, um ihren Dienst zu verrichten, in das Allerheiligste (die δευτέρα σκηνή) nur Einmal im Jahre der Hohepriester (Levit. 16, insonderheit v. 34); worin der Verfasser den Beweis sieht, dass der Weg zum Heiligthum (ἡ τῶν ἁγίων ὁδός) noch nicht eröffnet sei, während das erste Zelt noch Bestand habe, das nur ein Gleichniss sei, hinweisend auf die bevorstehende Zeit der Erfüllung (9, 6—10). — Wenn hier der Verfasser nur die negative Seite des Unterschiedes hervorhebt, so lässt er anderswo die positive Seite nicht unerwähnt, indem er (4, 14) von unserm neutestamentlichen Hohenpriester sagt, dass er durch die Himmel hindurchgegangen, d. h. über die Himmel erhöht worden sei, und (8, 1 sq.), dass er sich gesetzt habe zur Rechten der Majestät

im Himmel, als ein Diener (λειτουργὸς) des Heiligthums und des wahren Zeltes, welches kein Mensch, sondern der Herr aufgesteckt habe, des himmlischen Zeltes, welches identisch sei mit jenem idealen Zelte, das Moses auf dem Berge sah (v. 5). — Das Wichtigste aber ist die grössere Vorzüglichkeit der Function des neutestamentlichen Hohenpriesters.

103. Die grössere Vorzüglichkeit des neutestamentlichen Opfers ist in der That diejenige, in welcher die Vergleichung zwischen dem Alten und Neuen Bund gipfelt. — Auch hier fehlt es nicht an Punkten der Uebereinstimmung: zunächst darin, dass dem Verfasser die Wesentlichkeit des Opfers von vorne herein feststeht, aber auch darin, dass ohne blutige Opfer keine Vergebung stattfinde (9, 22: „... χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις“), eine Anschauung, die in Levit. 17, 11. 14 ihren vornehmsten Schriftgrund hat, obgleich Stellen wie Hos. 6, 6; Jer. 7, 22 sq.; Mich. 6, 6—8; Jes. 1, 10—17; Ps. 40, 7—9; 50, 7—15; 51, 18 sq. derselben widerstreiten. — Der Unterschied besteht aber hauptsächlich darin, 1) dass die alttestamentlichen Opfer Thieropfer sind, das neutestamentliche aber das Opfer Christi ist, der sich durch den ewigen Geist, d. h. durch die geistige That des Gehorsams (Phil. 2, 8) und der Liebe (2. Cor. 5, 14. 15) selbst dargebracht hat (9, 12—14). In der Würdigung jener Opfer scheint der Verfasser sich nicht consequent zu bleiben, sofern er l. c. zugiebt, dass dieselben eine reinigende Kraft haben, und 10, 4 denselben die sühnende Kraft abspricht; aber die Inconsequenz ist nur scheinbar denn nach 9, 13 ist dem Thieropferblut nur das Vermögen fleischlicher, d. h. levitischer Reinigung zuerkannt, während das Blut Christi unser Gewissen reinigt (v. 14); und nichts anderes will die Stelle 10, 4 sagen als dieses letztere. Nur in der Form des Gedankens besteht der Unterschied, sofern in der erstern Stelle das Argum. a minori ad majus nur einen Gradunterschied, die letztere aber einen specifischen Unterschied zwischen dem levitischen Opfer und dem Opfer Christi zu setzen scheint. So viel ist klar, dass nur das letztere eine innerlich sühnende Kraft hat. Die Vermittlung zwischen dem Blute, das Christus hingegeben, und solcher Sühnung findet sich bei unserm Verfasser nirgends expressis verbis ausgedrückt, wohl aber 9, 14 (διὰ πνεύματος αἰωνίου προσήνεγκεν ἄμωμον ἑαυτὸν) angedeutet. — 2) Damit steht ein anderer Vorzug in enger Verbindung, nämlich der, welcher aus dem Begriff der διαθήκη als einer Willensverordnung oder testamentarischen Verfügung entspringt (9, 15—24). Als solche kann man nämlich die beiden Bünde auffassen. Als letzte Willensverordnung setzen sie, um in Kraft zu treten, den Tod des Erblassers voraus v. 16. 17). Dies gilt schon vom Alten Testament (18—22), denn auch dieses

ist nicht ohne Blut sanctionirt worden, was aus der Geschichte Exod. 24, 3—8 erhellt, denn nachdem Mose jegliches Gebot dem Volke vorgetragen hatte, so nahm er das Blut der Ochsen und der Böcke nebst Wasser, rother Wolle und Ysop und besprengte das Buch und das ganze Volk mit den Worten: dies ist das Blut des Bundes, welchen Gott uns verordnet hat; und auch das Zelt und alle Geräthe des Gottesdienstes besprengte er gleicherweise mit Blut. Und fast Alles wird nach dem Gesetze mit Blut gereinigt, ohne Blutvergiessen geschieht keine Vergebung. — Wenn nun bereits die alte, vorbildliche Stiftung einen Tod voraussetzt und durch Blut besiegelt wird, so muss auch die neue Stiftung auf ähnliche Weise gereinigt werden, nämlich mit Blut. Aber der Unterschied ist der, dass letzterer als himmlischer Art mit besserm Opfer (*κρείττοσιν θυσίαις* Plur. der Allgemeinheit) gereinigt wird (v. 23). Dies geht schon daraus hervor, dass Christus nicht in das irdische, von Menschen gemachte, sondern in das himmlische Heiligthum eingegangen ist; denn das höhere Heiligthum setzt das bessere Opfer voraus (Argum. ab effectu ad causam — vom Verfasser einstweilen mehr vorausgesetzt als ausgedrückt). Worin der Vorzug des Opfers Christi bestehe, wird nun erst im Folgenden (v. 25 sqq.) ausgeführt, aber nicht in grammatisch-logischer Subsumtion als Erklärung, sondern als Beiordnung (*οὐδὲ*) und nicht demjenigen entsprechend, was man nach v. 16. 17 erwarten sollte: denn während es nach diesem Eingang den Anschein hatte, dass nach der Nothwendigkeit der Sanction der alten Stiftung durch Tod und Blut die Nothwendigkeit der Sanction der neuen Stiftung durch Blut, und zwar durch das Blut Christi als des bessern dargethan würde: so wird hier nur ein einzelnes Moment, nämlich die Einmaligkeit des Opfers Christi, hervorgehoben. — Offenbar ist dem Verfasser der Hauptgedanke in der Feder geblieben und demselben hat sich das einzelne Merkmal des Todesopfers Christi substituirt, das er aber nun bloss beifügt. 3) Die Einmaligkeit des Opfers Christi ist nun aber wirklich ein Moment, das sowohl dem Verfasser als an sich wichtig ist und zur Charakteristik des Vorzuges des neutestamentlichen Opfers dient. Dieser Punkt kann also abgesehen von der unlogischen Verbindung, in welcher er im Text steht, betrachtet werden. Nicht wie der Alttestamentliche Hohepriester Jahr für Jahr in's Allerheiligste eingeht, sondern Ein für allemal bei der Vollendung der Weltzeiten (*ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων*) ist Christus in's himmlische Heiligthum eingegangen; und nicht wie jener mit fremdem Blut, sondern zur Beseitigung der Sünde durch sein eigenes Opfer ist er eingegangen (9, 26 sq.). Beides bedingt einander, denn gerade, weil sein Opfer eine absolute Kraft und einen absoluten Werth hat, ist dasselbe ein einmaliges

gewesen, welches, wie der Tod des Menschen, der Abschluss der Dinge ist, und welchem für den Menschen nichts anderes als die κρίσις, für Christus nichts anderes als die Parusie, die Offenbarung in der Herrlichkeit folgen kann (v. 27. 28). — Jene jährliche Wiederholung der alttestamentlichen Opfer hat aber ihren Grund in der schattenhaften und bloss typischen Beschaffenheit des Gesetzesbundes selbst, indem die Darbringenden eben durch die jährliche Wiederholung beweisen, dass ihre Opfer die Darbringenden nicht vollenden, d. h. ihr Gewissen nicht von dem Schuldgefühl reinigen können, was in der Beschaffenheit derselben als Thieropfer seinen Grund hat (10, 1—4). Die Unzulänglichkeit dieser Opfer wird durch das Alte Testament (Ps. 40, 7—9) selbst bezeugt, indem Christus, das Subject des alttestamentlichen Wortes, bei seinem Kommen in die Welt erklärt hat, Gott begehre nicht Opfer, sondern das Thun seines Willens (10, 5—9). Mit v. 11 kehrt der Verfasser dann zu seinem Hauptgedanken zurück: zur beständigen Wiederholung und Unkräftigkeit der alttestamentlichen Opfer, und diesen gegenüber zu der Einmaligkeit und Einzigkeit des Opfers Christi, welches dasjenige auch zur Vollendung gebracht, was das Gesetz mit seinen vielen Opfern nicht vermocht hat; — Gedanke, der auf's neue durch die prophetische Stelle Jerem. 31 l. c. bekräftigt wird und mit den Worten abschliesst: ὅπου δὲ ἄφεσις ἁμαρτιῶν, οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας (cf. v. 11—18). Diese Worte sind doppelsinnig, denn sie können sagen wollen: „ein weiteres Opfer ist nicht nöthig," oder: „ein weiteres Opfer ist nicht möglich." Der Zusammenhang mit dem Vorigen und auch mit dem Nächstfolgenden spricht für das Erstere, dass aber der andere Sinn dem Verfasser nicht fern lag, beweist v. 26 sqq.

Aus der gegebenen Belehrung über den Vorzug des Opfers Christi werden nun v. 19—31 zwei Paränesen abgeleitet: eine ermunternde (v. 19—25) und eine warnende, ja drohende (v. 26—31). — Die Ermunterung ist motivirt durch die Zuversicht, dass uns der Eingang in's (himmlische) Heiligthum geöffnet ist durch das Blut Christi u. s. w. (v. 19), und hat zum Gegenstand das gläubige Hinzutreten der Leser, nachdem sie gereinigt seien vom bösen Gewissen und gewaschen am Leibe (getauft) mit reinem Wasser; das Festhalten am Bekenntniss, und das Achthaben auf einander zum Zwecke gegenseitiger Anreizung zur Liebe und zu guten Werken, sich hütend, die christliche Versammlung zu verlassen, vielmehr einander ermahnend, um so mehr, als die Leser den Tag des Herrn sich nahen sehen (coll. 1. Thess. 5, 11). — Der Ermunterungsgrund (v. 19) ist näher ausgeführt in v. 20, einem vielumstrittenen, wenn auch pragmatisch untergeordneten Gedanken, durch welchen jedenfalls der Eingang zum Heiligthum als

ein frischer und lebendiger bezeichnet wird*), freilich unter einem alttestamentlich-levitischen Bilde. — Die Ermahnung selbst ist eine zwiefache: sie bezieht sich theils auf unser Verhältniss zu Gott, welches im gläubigen Vertrauen besteht unter der Voraussetzung der innern und äussern Reinigung (v. 22. 23), theils auf unser Verhältniss zu den Mitbrüdern (v. 24. 25), nämlich auf die Pflege der christlichen Gemeinschaft. — Enger an die Lehre von der Absolutheit des Opfers Christi schliesst sich die Warnung v. 26—31 an, und zwar zunächst an v. 18 (siehe oben). Der verbindende Gedanke ist: „wo Erlassung der Sünden ist, da ist kein sühnendes Opfer mehr möglich.“ Wenn wir vorsätzlich sündigen, nachdem wir die Erkenntniss der Wahrheit empfangen haben (ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας praegn. cf. 6, 4), so bleibt kein Opfer für die Sünden mehr übrig, vielmehr eine furchtbare Erwartung des Gerichtes (φοβερά τις — τις verstärkend, cf. Kühner's Gr. 2. Aufl. II, § 470, 3); eine Behauptung, welche nach Art unsers Verfassers durch ein Arg. a minori ad majus bewiesen wird. Wenn die Verachtung des Mosaischen Gesetzes schon ohne Erbarmen die Todesstrafe nach sich zog (Deut. 17, 6)**), wie viel grössere Strafe wird der verdienen, welcher den Sohn Gottes mit Füssen getreten und das sühnende Blut des Neuen Bundes als profan betrachtet und den Geist der Gnade beschimpft hat! — Der Beweisgrund ist die Heiligkeit des Objectes, gegen das man sich versündigt.

---

*) Streitig ist in v. 20 nicht das Wort πρόσφατος (frisch geschlachtet, recens im Gegensatz zum Veralteten), nicht ζῶν (ζῶσα), was analog mit 4, 12 zu erklären ist, noch das ἐγκαινίζω (cf. 9, 18 = initiare), sondern 1) das καταπέτασμα, ob und wie dieses durch die σὰρξ Χριστοῦ erklärt sein könne, und 2) das Verhältniss des καταπέτασμα zum Verbum ἐνεκαίνισεν. — Die meisten Ausleger (De Wette, Lünemann, Bleek, Riehm) stimmen darin überein, dass das καταπέτασμα in dem Sinne durch die σαρξ Christi erklärt werde: „Wie der alttestamentliche Hohepriester durch den Vorhang hindurch musste, um in's Allerheiligste zu gelangen, so habe Christus erst die verhüllende σὰρξ durch den Tod ablegen müssen . . .“ Oder: „Wie der Hohenpriester . . . . so müssen wir zuerst des Opfertodes Christi theilhaftig sein, ehe wir zu Gott nahen können.“ (Riehm). — Ganz anders Holsten (Gratulationsprogramm): τ. ἐστιν könne. der Analogie des Hebräerbriefs zufolge, nicht sagen wollen, die σὰρξ Christi sei das καταπέτασμα, durch das Christus (oder wir) hindurch musste, sondern die σὰρξ Christi sei mit dem Tempelvorhang in so fern verglichen, als jene wie eine Hülle sein Allerheiligstes, seine Gottheit, verbarg. Also nicht von Christi Tode. sondern von seiner Fleischwerdung sei gesprochen, aber im Sinne von Hebr. 2, 14. Wir stehen nicht an, dieser Erklärung (siehe auch Oecum. Calv.) beizupflichten.

**) Das ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶν μάρτυσιν, welches hier nur nebenbei angeführt ist, enthält in der Grundstelle eine wesentliche Beschränkung: „Der Götzendiener soll mit dem Tode bestraft werden, aber nicht anders als auf zwei oder drei Zeugen hin!“

104. Der Vorzüglichkeit der neutestamentlichen Offenbarung, des ıeutestamentlichen Priesterthums und Opfers muss der Glaube entıprechen. Was versteht unser Verfasser unter *πίστις*? Hierüber pricht er sich ex professo aus c. 11, wo er v. 1 den Begriff in abıtracto aufstellt und dann denselben durch eine Reihe alttestamentlicher Beispiele erläutert. — Die Worte (v. 1) *Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων πόστασις* . . . sind einer zwiefachen Auffassung fähig: entweder „Es ;iebt einen Glauben . . .", wofür das Voranstehen des *ἔστιν* zu sprechen cheint, oder „Der Glaube ist eine Zuversicht" u. s. w. — welche etztere Auffassung die richtige ist, da hier nicht zu beweisen war, lass ein Glaube dieser Art existire, sondern was der Glaube sei (so De Wette, Thol. Lünem. Bleek, Riehm al.), und in solchen Fällen *στι* voranstehen kann (1. Tim. 6, 6; Luc. 8, 11). — Das Prädicat *πόστασις*, von Chrys. Vulg. Bengel als „substantia" (so auch die Engl. Vers.), von Faber Stap., D. Schulz al. als „fundamentum" (so uch die Holländ. Vers.) gefasst, ist unstreitig „Zuversicht", wie 3, 14 so Luth. Grot. Kün. De Wette, Lünem. Thol. Bleek al.), und der Genit. *ἐλπιζομένων* ist Gen. object. (s. d. parall. *οὐ βλεπομένων*). Die Apposition *πραγμάτων ἐλέγχος* . . . ist erklärend und bekräftigend. Es ist klar, dass der Begriff der *πίστις* nach unserm Verfasser nicht er specifisch christliche ist wie Gal. 2, 16; 3, 26; Rom. 3, 24; 28, — ondern der allgemeine, alttestamentliche, wie Gen. 15, 6; Hab. 2, 4, f. auch 4, 17—19; 2. Cor. 5, 7; auch Rom. 8, 24. 25. Es ist das Fürwahrhalten ohne Augenschein, das für real Halten des Idealen. — Diesem Begriff entsprechen denn auch die folgenden Beispiele: Das 8 Mal wiederholte *πίστει* zeigt das geistige Mittel an, durch welches ine Wahrheit erkannt, eine That vollbracht oder ein Erfolg erreicht vurde. — Ein Effect der *πίστις* ist es, dass wir inne werden *νοοῦμεν*), dass das Universum nicht aus Sichtbarem (unrichtig Al: aus Unsichtbarem", siehe das *μὴ* und die Wortstellung!) geworden ei. — Der die erste Gruppe abschliessende sechste Vers („Glauben nuss man . . . dass Er sei und den Ihn Suchenden ein Vergelter verde") scheint auf den ersten Blick nur etwas Triviales zu sagen; ber das Glauben, dass Gott sei, entspricht genau der Definition v. 1, nd auch das Glauben an eine künftige Vergeltung ist die Erhebung ber die empirischen Widersprüche des Lebens zur Idee einer kommenen Aufhebung derselben. — Abrahams Gehorsam gegen die göttliche Berufung und seine Fremdlingschaft in Canaan ist eine That des Glaubens, sofern diese Uebersiedlung das Fürwahrhalten der unsichtıaren Aussicht zur Voraussetzung hatte. — In der dritten Gruppe 17—22), welche von der zweiten durch die Reflexion v. 13—16 gerennt ist, bildet wiederum Abraham das erste und vornehmste Exempel

mit seiner Darbringung Isaaks (siehe auch Jac. 2, 21), welche eine um so grössere Glaubensthat war, als eben an Isaak die göttliche Verheissung geknüpft war, und sein Glaube an die Wahrheit des Befehls Gottes einen um so grössern Widerspruch zu überwinden hatte.— In der vierten Gruppe (v. 23—31) begegnet uns die seltsame Stelle: „Durch Glauben lehnte Moses, da er gross geworden, es ab, ein Sohn der Königstochter zu heissen, und wollte lieber Misshandlung leiden (συγκακουχεῖσθαι) mit dem Volke Gottes, als einen vorübergehenden Vortheil der Sünde zu haben, indem er für grössern Reichthum als die Schätze Aegyptens die Schmach Christi hielt . . .“ Die Schmach Christi heisst hier die Schmach, welche Moses statt der Aegyptischen Herrlichkeit auf sich nahm, als die Schmach, welche derjenigen, welche Christus ertrug, analog war (cf. παθήματα τοῦ Χριστοῦ 2. Cor. 1, 5), wobei man an Luc. 4, 5. 6 denken kann, — oder noch besser: die Schmach, welche der präeexistirende Christus (der Logos cf. 1. Cor. 10, 4) in seinem Volk als seinen Gliedern ertrug. Eine That des Glaubens war dies, weil er mit Nichtachtung des sichtbaren Vortheils das unsichtbare Heil wählte, das von der Welt verachtet wird. — In derselben Gruppe erscheint Rahab als Glaubensexempel (Jos. 2, cf. 6, 17), weil sie durch Aufnahme der Israelitischen Kundschafter allem Anschein zuwider das fremde Volk für das Volk Gottes hielt. — In der fünften Gruppe werden Martyrer erwähnt (v. 35—39, cf. 2. Macc. 6, 18 sqq.; 7; — Ascens. Jes. ed. Laurence c. 5; al.) und als Glaubenshelden gepriesen, mit allem Recht, weil sie das sichtbare Gut des Wohlseins und des Lebens preisgaben für die Idee. — So bestätigen denn alle angeführten Beispiele die v. 1 gegebene Definition des Glaubens, dass er sei „das feste Vertrauen auf ein ideales Heilsgut“, anstatt — ja trotz dem empirischen Anschein und Vortheil. — Damit ist aber auch zu vergeichen c. 12, 1—3, und insonderheit v. 1: „Deshalb lasst auch uns, da wir eine solche Wolke von Zeugen um uns haben, ... durch Standhaftigkeit (ὑπομονῇ) laufen in dem uns vorliegenden Kampf.“ Damit ist angedeutet, dass die πίστις mit der ὑπομονή verwandt, ja mit dieser identisch sei. und dieses wird bestätigt durch das Vorbild Jesu selbst, der für die ihm vorliegende Freude (ἀντὶ = für, wie v. 16, cf. αἰσχύνης καταφρονήσας) das Kreuz ertrug. Er heisst daher τῆς πίστεως ἀρχηγὸς κ. τελειώτης und ist als solcher ὑπομείνας τὸν σταυρόν.

105. Wie der Neue Bund in erster Linie Offenbarungsanstalt ist (§ 101), so giebt es einen Glauben und Unglauben gegenüber der christlichen Offenbarung. — Cf. vorerst 2, 1—4: „Deshalb (διὰ τοῦτο, nämlich, weil der Sohn, durch welchen Gott zu uns geredet hat, höher ist als alle Geschöpfe), müssen wir um so viel

mehr uns halten (*προσέχειν*) an das Gehörte, damit wir nicht darum kommen (*παραρυῶμεν*, cf. LXX Prov. 3, 21 p° לוז, Gegens. *τηρεῖν*); denn wenn das durch Engel gesprochene Wort (des Gesetzes) fest war, und jede Uebertretung und Ungehorsam den gerechten Lohn empfing: wie werden wir (der Strafe) entfliehen, wenn wir ein solches Heil nicht beachtet haben, welches anfänglich durch den Herrn verkündigt und von den Hörern für uns bestätigt worden ist, mitbezeugt durch Zeichen und Wunder und mannichfaltige Kraftthaten und Austheilungen des heiligen Geistes nach seinem Willen." — Darin, dass das Heilswort des Neuen Testamentes höher ist, als das alttestamentliche, liegt die höhere Verpflichtung zur Beachtung und Annahme dieses Wortes, und hierin gerade besteht der Glaube. — Cf. ferner 3, 7: „Deshalb (*διό*, nämlich weil Christus nicht nur Knecht im Hause ist wie Moses, sondern als Sohn über das Haus der Theokratie gesetzt ist, zu welchem wir gehören ...), heute, so ihr Seine Stimme höret, so verhärtet eure Herzen nicht, wie bei der Verbitterung geschah am Tage der Versuchung in der Wüste (cf. Ps. 95, 8 sqq., coll. Exod. 17, 7: „Meribah = Streit, Massah = Versuchung"). Wie der Unglaube der dürstenden Israeliten darin bestand, dass sie Gott gleichsam herausforderten und auf die Probe stellten, ob er ihnen Wasser geben wolle, so würde der Unglaube des neuen Bundesvolkes darin bestehen, dass sie Gott herausforderten, ob er sie retten wolle; und wie der Psalmdichter (l. c.) im Namen Gottes auf den Exod. 17, 1—7 erzählten Vorfall verweist, um sein Volk vor Herzensverhärtung zu warnen, so weist unser Verfasser auf jene Psalmstelle hin, um seine christlichen Leser gleicherweise vor Verhärtung des Herzens zu warnen, worin eben der Unglaube besteht. Indem er nicht ermangelt, an die Strafe jener Israeliten zu erinnern (v. 11, cf. Num. 14, 22 sq.), welche nicht zur Ruhe in's Land Canaan eingehen konnten, so ermahnt er seine Leser, nicht durch Verhärtung des Herzens und Unglauben die ihnen verheissene Gottesruhe zu verscherzen (v. 12 sqq.). — Hieher gehört auch die nachträgliche Ermahnung c. 12, 25 sqq.: *βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα* . . . Motivirt ist diese Ermahnung dadurch, dass die Leser nicht zu der erschreckenden Sinaitischen, sondern zur trostreichen Offenbarung des himmlischen Jerusalems und zur Gemeinde der Erstgebornen gekommen seien (18—24). Worin besteht nun aber das göttliche *λαλεῖν*, das sie nicht verschmähen sollen? in der Verkündigung einer nochmaligen Erschütterung der Welt (Hagg. 2, 6)*), wobei Gewicht darauf gelegt wird, dass dieselbe

*) Das Wort des nachexilischen Propheten ist hier seiner concreten Veranlassung und Motivirung entkleidet: Haggai tröstet diejenigen, welche über

mit sein… sondern auch des Himmels
um so g… habe das Vergehen des Ge-
heissun… Unvergänglichen (26—28).
fehls G… Betrachtung Christi von Seiten unsers
In de… seinem Hohenpriesterthum, folglich
„Dur… n Christus als unsern Hohenpriester eine
der … Dieses Glauben wird meistens als ein
(συ… (4, 16; 10, 22). In der erstern Stelle, welche
V… wird die Ermahnung zum vertrauensvollen
di… μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος)
… dass wir nicht einen Hohenpriester haben, der nicht
… könnte mit unsern Schwachheiten, der vielmehr ver-
… sei in allen Beziehungen gleicherweise (κατὰ πάντα καθ'
… ohne Sünde, d. h. so, dass es bei den Versuchungen, die
… nicht zur Sünde kam (Gegensatz Jac. 1, 12). Beide Momente sind Ermunterungsgründe zum vertrauensvollen προσέρχεσθαι: Christi Miterfahrung der menschlichen Schwachheiten und Versuchungen, sofern wir zu Ihm Zutrauen fassen können als zu Dem, der als Unseresgleichen weiss, wie es schwachen Menschen zu Muthe ist (cf. 5, 7—9, wo freilich ein anderer Zusammenhang); sodann das χωρὶς ἁμαρτίας (welches freilich nicht ganz identisch ist mit der sogenannten ἀναμαρτησία Christi), sofern wir wissen können, dass er die Versuchung auch überwunden hat. Die folgenden Worte, „damit wir Erbarmung empfangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hülfe (εἰς εὔκαιρον βοήθειαν)" deuten an, dass nur wenn wir zu guter Zeit im Glauben uns Christo genaht haben, in böser Zeit die Hülfe nicht fehlen werde. — Eine Begründung des δυναμ. συμπαθῆσαι . . . liegt im folgenden (5, 1—10), nämlich, dass Christus — gleich jedem menschlichen Hohenpriester — nicht sich selbst zum Hohenpriester eingesetzt habe, sondern von Gott zu solchem eingesetzt worden sei, und — wie der menschliche Hohepriester — μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις (v. 2) — so auch Christus in den Tagen seines Fleisches Gebete und Flehungen Gott als dem allmächtigen Helfer dargebracht habe (v. 7). Das paränetische Moment, das in diesen Worten liegt, ist dasselbe, wie in c. 4, v. 15. 16. Dass Christus sich nicht selbst zum Hohenpriester eingesetzt hat, sondern von Gott eingesetzt worden ist, soll Ihn als ächten, auctorisirten Hohenpriester darthun, an den wir zu glauben haben; und dass er mit Geschrei und

---

die Geringheit des Serubabel'schen Tempels betrübt sind, mit der Aussicht auf eine nochmalige Weltrevolution, deren Ergebniss eine nie gesehene Herrlichkeit des Neuen Tempels sein werde.

Thränen zu Gott gebetet (cf. Matth. 26, 38—42 Parall.), soll ihn als *πεπειρασμένον κατὰ πάντα* darstellen, zu dem wir als zu Unsersgleichen volles Vertrauen fassen können. — Eine ähnliche Ermahnung zum vertrauensvollen *προσέρχεσθαι* giebt der Verfasser c. 10, 19—22 (siehe oben § 102, 2. Absatz). Motivirt ist diese Ermahnung dadurch, dass uns der Eingang in das wahre Heiligthum durch das Blut Christi eröffnet ist (cf. 9, 8), und das *προσέρχεσθαι* wird hier näher bestimmt als ein solches, das *μετ' ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως* zu geschehen habe. Verbunden ist damit die Ermahnung an die Leser als solche, die *ῥεραντισμένοι τας καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς* und *λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ* (durch die Taufe) seien, „das Bekenntniss der Hoffnung unentwegt festzuhalten." — Wie verhält sich dieses *κρατεῖν τὴν ὁμολογίαν* (cf. auch 4, 14) zum *προσέρχεσθαι*..? Das *προσέρχεσθαι* markirt offenbar den Eintritt in den Neuen Bund und das *κρατεῖν τὴν ὁμολογίαν* das Beharren in den Gesinnungen, mit welchen jener Eintritt geschieht. Mit welchem Grunde können aber die Leser, die doch Christgläubige sind, ermahnt werden, erst noch einzutreten in den Bund? In so fern sie immer noch an den Ordnungen des Alten Bundes hangen und die Vorzüge des Neuen noch nicht erkannt haben, sondern ungeachtet sie schon lange Zeit formell im Christenthum stehen, doch noch bei den Elementen (*στοιχείοις*) bleiben (6, 1), ein Stillstand, der leicht zu einem gefährlichen Rückschritt, ja Abfall werden könnte (6, 1—8, siehe unten § 108). — Bei alle dem muss demjenigen, der von den ächten Schriften des Paulus herkömmt, der völlige Mangel an religiöser Mystik auffallen: nichts von einem Inwohnen Christi in den Gläubigen (Gal. 2, 20); nichts von einem Einverleibtsein in Ihn (Rom. 6, 4. 5; Phil. 3, 10); nichts von einem Verklärtwerden in das Bild Christi (Rom. 8, 29; 2. Cor. 3, 18)! Man sieht, dass dem Verfasser das Hauptmoment des Glaubens nicht im Verhältniss zu Christo, sondern im Verhältniss zu Gott oder vielmehr zu dem idealen Heil liegt (c. 11), woher denn auch die enge Verwandtschaft der *πίστις* mit der *ὑπομονὴ* zu erklären ist.

107. Da die *πίστις* wesentlich Festhalten an dem gehofften und idealen Heil im Gegensatz gegen die empirische Wirklichkeit ist, so ist sie eben auch ein Ertragen der traurigen und trostlosen Wirklichkeit im Hinblick auf das ideale und herrliche Ziel (*ὑπομονή*). Die *πίστις* hat sich demnach in der leidensvollen Erfahrung zu bewähren, worin uns Jesus, *ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς κ. τελειωτής*, vorangegangen ist. Dies wird den Lesern, die eben eine Zeit der Bedrängniss durchzumachen haben, doch noch ohne ernstliche Lebensgefahr (12, 4), an's

Herz gelegt, nachdem der Verfasser ihnen schon vorher (10, 32—34) ermunternd ihre frühern Glaubens- und Liebesbeweise in Erinnerung gebracht*). Jetzt hingegen müssen sie ermahnt werden, des bekannten Wortes Prov. 3, 11. 12 eingedenk zu sein: „Mein Sohn, achte nicht gering die Züchtigung des Herrn und werde nicht muthlos, wenn du von ihm gestraft wirst, denn welchen der Herr lieb hat, den züchtigt er“ u. s. w. „Haltet aus für die Zucht“*), — fährt der Verfasser fort — „als zu Söhnen hält sich Gott zu euch: denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt! wenn ihr aber ohne Züchtigung seid, an welcher sie alle Theil gehabt, so seid ihr wohl unächt und nicht Söhne. . . .“ — In der gegenwärtigen *θλῖψις* sollen also die Leser standhaft sein und dieselbe als göttliche *παιδεία* ertragen (die ideale Seite an jener auffassend und festhaltend, was als Erhebung des Sinnes vom Empirischen zum Idealen *πίστις*, und als passive Willenskraft *ὑπομονή* ist). — Die Nothwendigkeit und Nützlichkeit solcher Unterwerfung unter die göttliche *παιδεία* wird durch ein Argum. a minori ad majus dargethan: „Wenn menschliche Väter uns züchtigten, wobei der heilsame erzieherische Zweck zu oft mit Willkür und Laune gemischt war, warum sollten wir nicht die göttliche *παιδεία*, die einen wahrhaft nützlichen und heiligenden Zweck hat, ertragen? Alle Zucht freilich dünkt uns für den Augenblick nicht etwas Freudiges, sondern etwas Trauriges zu sein, nachher aber giebt sie eine friedvolle Frucht der Gerechtigkeit denen, die dadurch geschult sind“ (v. 7—11).

108. Da der Verfasser Leser vor sich hat, die in Gefahr des Rückfalles in's Judenthum waren, — sei es, dass ihre Anhänglichkeit an den jüdischen Cultus und die Misskennung des Specifischen im Christenthum dazu führen konnte, sei es, dass die Anfechtungen und Leiden ihnen in entmuthigendem Widerspruch mit dem messianischen Heile schienen — so hat seine durchgehende Ermahnung zu Beständigkeit noch den besondern Sinn einer Warnung vor dem Abfall. Diese bildet einen wesentlichen Charakterzug dieses Briefes nament-

---

*) *Εἰς παιδείαν ὑπομένετε.* so lesen Codd. ℵADEJK und viele Minusc., ferner Verss. Ital. Vulg. Syr. Copt. Sahid. Aeth., während die recipirte L. *εἰ παιδείαν ὑπομένετε* .. nur Codd. Minusc. und Chrys. Theodor. et Theophyl. für sich hat. — Für letztere sprechen allerdings innere Gründe, namentlich 1) der Parallelismus mit *εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας* . . . 2) dass nach der andern L. *παιδεία* „Zucht“ heissen muss, während es im ganzen Zusammenhange „Züchtigung“ heisst; 3) dass nach der Recepta der Sinn überhaupt besser ist. S. auch Bleek, Lünem. al.) — Dagegen ist zu bemerken, 1) dass unter Voraussetzung der Recepta die Entstehung der andern Lesart nicht zu erklären ist; 2) dass hingegen die Entstehung der Rec. eben aus der Leichtigkeit des Sinnes und aus der Congruenz mit v. 8 erklärt werden kann.

lich durch den Gedanken der Unwiederbringlichkeit des Abfalles. Analoge Gedanken finden sich zwar auch sonst im Neuen Testament Matth. 12, 31. 32; 43—45; 1. Joh. 5, 16; aber keine Schrift des Neuen Testamentes behauptet dieses so bestimmt und so nachdrücklich wie der Hebräerbrief. Es geschieht dies an drei Stellen und jeweilen mit einer eigenthümlichen Beziehung. Was vorerst c. 6, 4—8 betrifft, so lautet diese so: „... denn es ist unmöglich, die, welche einmal erleuchtet worden und die himmlische Gabe gekostet haben und theilhaftig geworden sind des heiligen Geistes und gekostet haben das treffliche Gotteswort und die Kräfte der zukünftigen Weltzeit, und doch abgefallen sind, wiederum zu erneuern zur Sinnesänderung . . .“ — Vorher hat der Verfasser — nachdem er seine Leser wegen ihres Zurückbleibens in der christlichen Erkenntniss getadelt hat (5, 11—14) — ermahnt, die Elemente des Christenthums, nämlich die Busse von todten (unfruchtbaren) Werken und den Glauben an Gott, Lustrationslehre (*βαπτισμῶν διδαχῆς*), Auflegung der Hände, Auferstehung der Todten und ewiges Gericht, — was alles sich für die längst Bekehrten von selbst verstehen sollte — einmal dahinten zu lassen (*ἀφιέναι*) und nach der Vollkommenheit zu streben (6, 1. 2)*). Wo dieses Streben fehlt, wo man nur immer bei den Anfängen stehen bleibe, da sei die Gefahr des Rückschrittes und von da des Abfalls vorhanden. — Aber wie so ist dieser unwiederbringlich? Es ist unbestreitbar und durch die Erfahrung bestätigt, dass wie im Physischen, so auch im Moralischen der Rückfall gefährlicher ist als die Krankheit selbst (cf. Matth. 12, 43—45). Uebrigens ist die Menge der

*) Dass der Verfasser diese elementaren Dinge für unwichtiger hält als die *τελειότης*, d. h. doch wohl die Gnosis von dem Hohenpriesterthum Christi, deren Mittheilung er c. 5, 5—10 angekündigt hatte, scheint nach dem Zusammenhang unzweifelhaft, denn vorher hat er seine Leser getadelt, dass sie immer bei den Anfangsgründen (also doch wohl bei den 6, 1. 2 genannten Dingen) stehen bleiben; nun knüpft er mit *διὸ* den Vorsatz an, nicht mehr bei diesem *θεμέλιος* zu bleiben, sondern sich der *τελειότης* zuzuwenden, um darnach (v. 4 sqq.) auf die Gefahr eines gänzlichen Abfalles aufmerksam zu machen. Diese Gefahr erblickt der Verfassser doch zweifelsohne in dem Stehenbleiben bei dem *θεμέλιος*. Mag Paulus noch so sehr auf diesen *θεμέλιος*, d. h. auf die *μετάνοια*, auf die *πίστις*, auf die *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν* etc. das Hauptgewicht legen und mögen auch wir dies für die Hauptsache halten: unbestreitbar ist, dass der Verfasser diesen Dingen lange nicht den Werth beilegt, den Paulus ihnen beimisst. — Wir können daher der Polemik Riehm's (LB. des Hebräerbriefs, S. 783 sq.) nicht beistimmen. Nicht darum kann es sich handeln, die auffallenden Worte des Verfassers um jeden Preis mit der Lehre des Paulus oder mit unserer Ueberzeugung in Einklang zu bringen, sondern den Sinn des Schriftstellers zu nehmen und wiederzugeben, wie er sich selbst giebt.

Merkmale der Bekehrrung zu beachten, deren Verscherzung nach dem Verfasser irreparabel ist; je mehr dieser Merkmale, desto seltener ihr Zusammentreffen und der Verlust derselben. — Cf. ferner 10, 26. 27 (über welche Stelle vgl. oben § 103 Ende). Es ist von der Grösse und Heiligkeit des neutestamentlichen Opfers die Rede, dessen Geringschätzung eine um so unverzeihlichere Sünde ist, je grösser seine Heiligkeit. Der Verfasser setzt offenbar voraus, dass eine solche Verachtung (*ἀθέτησις*) möglich und zwar bei seinen Lesern möglich sei, welche durch ihr hartnäckiges Festhalten an der alttestamentlichen Sühnanstalt thatsächlich zu erkennen geben, dass ihnen das neutestamentliche Opfer nicht viel gilt. Nun ist vollkommen wahr, dass die Geringschätzung einer Wohlthat um so imputabler ist, je grösser das damit verbundene Opfer und je grösser die Liebe ist, die sich darin ausspricht. So ist es denn in der Sache selbst begründet, dass die Versündigung gegen das Opfer des Sohnes Gottes strafbarer sein muss als die Versündigung gegen die alttestamentliche Satzung, und durch kein weiteres Opfer zu sühnen ist (v. 28. 29). Uebrigens ist auch hier zu sagen, dass die Sünde, welche der Verfasser als ein *καταπατεῖν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*, als ein *κοινὸν ἡγεῖσθαι τὸ αἷμα τῆς διαθήκης*, als ein *ἐνυβρίζειν τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* bezeichnet, sehr selten vorkommen mag. — Cf. endlich c. 12, 15—17: *ἐπισκοποῦντες . . . μή τις πόρνος ἢ βέβηλος ὡς Ἡσαῦ, ὃς ἀντὶ βρώσεως μιᾶς ἀπέδετο τὰ πρωτοτόκια ἑαυτοῦ. ἴστε γὰρ ὅτι καὶ μετέπειτα θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη· μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν* *). Vorher geht die Ermahnung, die matten Hände und die erschlafften Kniee aufzurichten und auf dem Wege des christlichen Lebens gerade fortzuschreiten, nach dem Frieden und nach der Heiligung zu streben und darauf zu achten, dass nicht jemand von der Gnade Gottes hinweg trete (*ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*) . . . . An diesenA usdruck schliesst sich nun das Folgende an. Esau ist der jüdischen Tradition als *πόρνος* und *βέβηλος* bezeichnet, wobei streitig ist, ob *πόρνος* im eigentlichen (Chrys. al. Calv. Grot. De Wette, Bleek, Lünem.) oder im uneigentlichen Sinne als Abfall von der wahren Gottesgemeinschaft (Böhme, Kün. Thol. Ebr.

---

*) Es ist nicht zu läugnen, dass diese Auffassung des Vorganges Gen. l. c. mit der Grundstelle nicht übereinstimmt, denn nach Gen. 25, 29—34 kam Esau zum Tode erschöpft von der Jagd, und Jakob presst ihm seine Erstgeburt ab und nach Gen. 27 entwendet Jakob dem Esau den väterlichen Segen, und weit entfernt, dass Isaak den Esau verworfen hätte, ist nach v. 33 sqq. der Vater erschrocken über den Betrug, den man ihm gespielt hatte, und da der dem Jakob als dem Erstgebornen ertheilte Segen unwiderbringlich ist, so ertheilt er dem Esau (v. 38 sqq.) einen andern Segen.

Riehm) aufzufassen sei. — Die letztere Erklärung, als der bekannten alttestamentlichen Vorstellung entsprechend, scheint besser in den Zusammenhang zu passen. Eigenthümlich ist freilich, dass hier der Abfall zum Judenthum als eine solche πορνεία betrachtet und somit dem Abfall zum Götzendienst gleich geachtet wird; aber es ist hier nicht das vorchristliche, sondern das widerchristliche Judenthum gemeint (cf. Riehm l. c. S. 155 sqq.). — Eine wichtigere Frage ist, ob μετάνοια (v. 17) die Sinnesänderung des Esau, oder die des Vaters Isaak bedeute. Für die erstere Erklärung sind Chrys. Theodor. al., Luth. Calv. Grot. Beng. De Wette, Bleek, Riehm; für die letztere sind nach Beza al. D. Schulz, Böhme, Klee, Paulus, Thol. Ebr. Lünem. — In beiden Fällen ist der Grundgedanke die Unwiederbringlichkeit des erwähnten Verlustes; aber 1) im ersten Fall ist μετάνοια im constanten neutestamentlichen Sinn gefasst, während im zweiten das Wort in einer im Neuen Testament sonst nicht vorkommenden Bedeutung genommen wird; 2) bei der ersten Erklärung wird der Verlust bestimmter als ein selbstverschuldeter vorausgesetzt, was entschieden dem Zusammenhang besser entspricht. Verfasser setzt den Verlust des väterlichen Segens in Verbindung mit der Verscherzung des Erstgeburtsrechtes um einer Speise willen, worin er consequenterweise den Beweis einer abfälligen und profanen Gesinnung erblickt, und da in der That die Verscherzung des Erstgeburtsrechtes unwiederbringlich, so war es auch der Verlust des väterlichen Segens, der hier als Segen überhaupt aufgefasst wird. Darin ist jedenfalls die grosse Wahrheit ausgesprochen, dass die Verscherzung eines idealen Gutes um eines momentanen Sinnengenusses willen die Sünde κ. ἐξ. und in so fern wirklich unwiederbringlich sei, — das Gegentheil der πίστις (11, 1).

IV. Das nachpaulinische Judenchristenthum.

1. Der Standpunkt.

109. Wie der Apostel Paulus durch die eigenthümliche Art seiner Bekehrung zu derjenigen Gestaltung seines christlichen Bewusstseins geführt wurde, welche sich in seinen Briefen ausgedrückt findet; wie dieses Bewusstsein durch seine apostolische Erfahrung theils seine Bestätigung, theils seine Ausbildung erhielt; wie er aber in seiner Wirksamkeit fast auf Schritt und Tritt die Opposition des Judenthums und Judenchristenthums erfuhr, ist hinlänglich bekannt. Gewöhnlich

nimmt man an, diese judaistische Opposition sei theils ein bornirter, theils ein böswilliger Antagonismus gewesen: man habe seine Lehre vom Gesetz wie seine Lehre vom Glauben theils nicht verstehen können, theils nicht verstehen wollen, und seine Wirksamkeit unter den Heiden habe natürlich bei denen, welche einem beschränkten jüdischen Particularismus zugethan waren, Anstoss und Animosität erregt. — Ueber die Natur und Bedeutung dieses Gegensatzes walten nun zwei sehr verschiedene Meinungen: *α*) der früher gewöhnlichen Ansicht zufolge, welche hauptsächlich auf die Darstellung der Apostelgeschichte gebaut war, ging jene Opposition lediglich von jüdischen Zeloten aus, hingegen zwischen Paulus und den Uraposteln, namentlich Petrus, bestand ein ganz harmonisches Verhältniss: hatte doch Petrus mit der Bekehrung der Heiden den Anfang gemacht (Act. 10) und diesen Schritt gegen jüdische Eiferer vertheidigt (c. 11, 1 sqq.); hatte er doch auf dem Apostelconvent das Hauptvotum zu Gunsten der gesetzfreien Heidenbekehrung abgegeben (15, 7—11), und hatte doch sogar Jakobus auf eben diesem Convent jenen bekannten conciliatorischen Antrag gemacht (l. c. v. 13—21) und den Paulus bei seiner Rückkehr von der dritten Missionsreise als Bruder begrüsst (c. 21, 17—25)! Und hatte doch auf der andern Seite Paulus sich auf seinen Bekehrungsreisen immer zuerst an die Juden angeschlossen und erst, wenn seine Predigt von diesen verschmäht wurde, an die Heiden (Act. 14, 16 sqq.; 17, 2 sqq.; 18, 4; 19, 8 al.); hatte er doch aus Anbequemung an die Juden den Timotheos beschnitten (16, 3), sich eines Nasiräatsgelübdes entledigt (18, 18), hatte sich beeilt, das bevorstehende hohe Fest in der Nähe des Centralheiligthums zuzubringen (20, 16)! Zudem werde eine solche Uebereinstimmung bestätigt durch den Galaterbrief (2, 1—10), denn da werden die Urapostel scharf von den *ψευδαδέλφοις* unterschieden (v. 4) und das Resultat der Conferenz sei die volle gegenseitige Anerkennung gewesen (v. 7—10). Was endlich den — vermeintlich ironischen — Ausdruck *οἱ δοκοῦντες* betreffe, so heisse der nicht „die sich Dünkenden", sondern „die Angesehenen", cf. Marc. 10, 42; Plat. Euthyd. p. 303; Eurip. Hec. 295 (Dind.). Hiegegen ist aber zu bemerken, dass *οἱ δοκοῦντες* eine vox media ist — wie gerade diese Stellen beweisen — und daher ihre bestimmte Bedeutung, ob in bonam oder malam partem, durch den Zusammenhang erhält. — *β*) Die andere, entgegengesetzte Meinung ist den authentischen Aeusserungen des Paulus in seinen Briefen, insonderheit Gal. 2 und 2. Cor. 3 und 11, entnommen. Demnach ist Paulus nach jahrelang erlittener judaistischer Opposition, die ihren Rücken an den Uraposteln hatte, nach Jerusalem gereist, um sich mit den Haupt-Auctoritäten selbst zu besprechen, weil er sonst befürchten musste, dass alle seine Arbeit ver-

geblich sei. Nicht als ob er für sich selbst der Bestätigung durch diese Auctoritäten bedurft hätte, denn „*ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναί τι* (offenbar ironisch), *ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς οὐ λαμβάνει.*" Das Resultat war auch keineswegs eine principielle Uebereinstimmung, sondern bloss eine gegenseitige Anerkennung und eine Theilung der Arbeit (v. 7—10). — Der Vorfall in Antiochien beweist nicht minder die wesentliche Differenz zwischen Paulus und den Uraposteln. Man fasst das Verhalten des Petrus unrichtig auf, wenn man glaubt, er sei von vorne herein mit Paulus und seinem Heidenchristenthum ganz einverstanden gewesen und nur aus unverzeihlicher Charakterlosigkeit habe er sich der Jakobus-Partei, der er gar nicht angehört habe, zugewandt. Vielmehr war des Petrus anfängliches Verhalten eine Concession, welche beweist, sowohl dass er principiell n i c h t auf dem Standpunkt des Paulus stand, als dass er nicht der extremjudaistischen Partei angehörte. Sein nachheriges Verhalten beweist einerseits den Unterschied zwischen ihm und der Jakobus-Partei, den Unterschied zwischen dem mildern und starren Judaismus, andererseits die Präponderanz, welche immer und überall die starre Consequenz über nachgiebigere Charaktere ausübt. — Nicht zu übersehen ist ferner, dass in Corinth eine Kephas-Partei und — wie gegenwärtig überwiegend angenommen wird — eine entschieden antipaulinische Oppositionspartei als „Christuspartei" existirte, welche später wenigstens, als Paulus 2. Korinth. schrieb, eine bedenkliche Bedeutung erlangt zu haben scheint (cf. 2. Cor. 10—13). — In demselben Briefe (c. 11, 5. 13? 22. 23) äussert er sich über seine judaistischen Gegner und sogar über die Urapostel so, dass alle Voraussetzung einer Harmonie zwischen Paulus und den Uraposteln schwinden muss (*οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, cf. *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* Gal. 2, 6). — Auch das ist nicht zu verschweigen, dass Paulus mit solchen zu kämpfen hatte, welche mit Empfehlungs- und Beglaubigungsschreiben von den grossen Auctoritäten in Jerusalem versehen waren (2. Cor. 3, 1 sq., cf. Recogn. Clem. IV, 35 (Petrus spricht): „. . . Observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Jacobi fratris Domini ex Hierusalem detulerit testimonium, vel ejus quicunque post ipsum fuerit; nisi enim quis illuc ascenderit et ibi fuerit probatus, quod sit doctor idoneus et fidelis ad praedicandum Christi verbum, nisi, inquam, inde detulerit testimonium, recipiendus omnino non est. . ."*). Man vergleiche mit dieser Stelle Apoc. (ep. ad Ephes.) 2, 2: *Οἶδα τὰ ἔργα σου . . . . καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες*

*) Zuerst angeführt von Baur (theol. Jahrbb. 1850, S. 165 sqq. — dann „Paulus" 2. Aufl. I, 314), auch von Hilgenfeld (hist.-krit. Einl. S. 289).

αὐτους ψευδεῖς — und dagegen Act. 20, 29. 30. — Diese Anschauung des Verhältnisses zwischen Paulus und den Uraposteln oder ihren Nachfolgern ist eine wohlbegründete, kann aber nicht umhin, bedeutende Zweifel gegen die Darstellung der Apostelgeschichte zu erwecken, welche aber keineswegs dahin zuzuspitzen sind, dass diesem Buch überhaupt alle Glaubwürdigkeit abzusprechen sei. Auch dürfte auf das besprochene Verhältniss der Satz anzuwenden sein, dass die Parteigänger oft „päpstlicher sind als der Papst". Cf. oben S. 177. 189.

110. Es wäre eine ungeschichtliche Anschauung, wenn wir der Oppositionspartei, überhaupt dem Judenchristenthum alle Berechtigung absprechen wollten. Wodurch unterschied sich diese Partei von der paulinisch-heidenchristlichen? Durch ihr Festhalten am Gesetz, durch ihr Festhalten an der Idee, dass Israel das Volk Gottes und in erster Linie für das Messianische Heil bestimmt sei, durch das Bewusstsein, dass die Urapostel von Christus berufen und die Träger der Kunde von Christus seien, — überhaupt durch das Festhalten am historisch-traditionellen Zusammenhang. — α) Sie hielten fest am Gesetz, und zwar zunächst in seiner Einheit von Ceremonial- und Sittengesetz, wie denn der Pentateuch beide nicht unterscheidet. Aber auch Paulus unterscheidet sie nicht. Nicht darin bestand also der Unterschied, sondern darin, dass die Einen an beiden festhielten, während die Andern beides in Christo für aufgehoben hielten. Paulus erklärte beides für aufgehoben, weil das Gesetz überhaupt nach seiner Form etwas Aeusserliches, eine Zwangsanstalt sei, welche die Sünde nicht überwinden, sondern nur zum Bewusstsein bringen könne, und weil in Christo ein neues Princip, ein Princip der Innerlichkeit und Freiheit gegeben sei. — Aber hat denn das Gesetz nicht auch eine andere, eine materiale Seite, wonach es sich dem sittlichen Bewusstsein als Wahrheit empfiehlt und aufdrängt? Ist denn das allgemeine Regel und Erfahrung, dass das Gesetz „nur Zorn anrichtet"? ja ist dies das Natürliche und Normale? Ist nicht vielmehr der Assensus zum Gesetz das Natürliche? Wie wäre die „Gesetzesfreude" (Ps. 19, 8 sqq.; Ps. 119, insonderheit v. 14—16; 44. 45; 103—105 al.) denkbar, wenn der Paulinische Satz unbedingt wahr wäre? — „Der Herr selbst hat ja das Gesetz beobachtet, hat erklärt, er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen, hat mit uns noch am letzten Abend das Passah gehalten; wie kann dann gesagt werden, Christus sei des Gesetzes Ende? Endlich, wie gefährlich ist es nicht, das Gesetz, diese ewige Norm unsers Lebens, zu abrogiren! muss dies nicht den Leichtsinn und das Sündigen befördern, zumal wenn man sich nicht scheut zu sagen, das Gesetz sei gekommen, damit die Sünde mächtig würde,

und dieses sei geschehen, damit die Gnade mächtiger würde" (Rom. 5, 20)?" — β) Die Urapostel und Judenchristen hielten fest an der Prärogative Israels als des Volkes Gottes. Und wie sollten sie nicht! zu deutlich spricht sich die Thorah (cf. z. B. Exod. 19, 4—6. Deut. 4, 7. 8; 7, 6), sprechen sich die Propheten (Jes. 2, 1—4; 43, 1; 44, 1 sqq.; 54, 10; Jer. 30, 22; 31, 37 al. al.) darüber aus. „Sollten wir umsonst Jahrhunderte lang auf den Trost Israels gewartet, umsonst um des Herrn willen von den Heiden so viel gelitten haben, damit am Ende zwischen Israel und den Heidenvölkern kein Unterschied sei? „πέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; — Der Herr hat ja selbst sich „an die verlornen Schafe Israels" gesendet gewusst, und seine Jünger nicht an die Samaritanischen Städte noch an die heidnischen Flecken! gesandt!" — Doch nicht, dass keine Heidenpredigt und Heidenmission stattfinden sollte; aber die Aufnahme der Heiden kann, wie die Propheten einstimmig bezeugen (Jes. 2, 1—4; 45, 14; 60; Mich. 4, 1. 2; Zach. 8, 20—23), nur geschehen mittelst Anschluss an Israel. Wie kann denn nun dieser Paulus, aller göttlichen Ordnung zuwider, die Heiden ohne alle Bedingung in den Bund Gottes aufnehmen?" — γ) Die Judenchristen hielten fest an dem Bewusstsein, dass die Urapostel, namentlich Petrus, die ächten und von Christus selbst berufenen Apostel, die Zeugen seiner Reden und Thaten seien. Was anderes macht denn den Apostel aus als die Berufung durch den Herrn selbst und die Zeugenschaft seiner Thaten und Worte? „Wie wüsste man denn etwas von Ihm als durch uns, unsere Erinnerung und Ueberlieferung*)? Dieser Paulus will zwar auch ein ächter Apostel und von Christus berufen sein; er kann sich jedoch nur auf Visionen berufen, aber können Visionen ein Titel zum Apostelamt sein, denen gegenüber, welche ihn selbst gesehen und gehört haben?**). Dieser Paulus predigt zwar auch Christum, und diesen als Gekreuzigten; aber was wäre das Kreuz Christi ohne sein Leben? Hunderte sind

---

*) Cf. Recogn. Clem. II, 1: (Petrus spricht) „Cum transierit medium noctis, ego sponte jam suscitor, et ultra somnus nequaquam venit ad me: quod mihi accidit ex eo, quia in consuetudine habui, verba Domini mei quae ab ipso audieram, revocare ad memoriam; et pro ipsorum desiderio suscitavi animis meis et cogitationibus imperavi; ut evigilans ad ea, et singula quaeque recolens et retexens, possim memoriter retinere."

**) Cf. Hom. Clem. XIX, 17: „*Εἰ μὲν οὖν καὶ σοὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν δι' ὁράματος ὀφθεὶς ἐγνώσθη κ. ὡμίλησεν, ὡς ἀντικειμένῳ ὀργιζόμενος, διὸ δι' ὁραμάτων κ. ἐνυπνίων ἢ καὶ δι' ἀποκαλύψεων ἔξωθεν οὔσων ἐλάλησεν. εἴ τις δὲ δι' ὀπτασίαν πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται; κ. εἰ μὲν ἐρεῖς· δυνατόν ἐστιν, διὰ τί ὅλῳ ἐνιαυτῷ ἐγρηγορόσιν παραμένων ὡμίλησεν ὁ διδάσκαλος; πῶς δέ σοι καὶ πιστεύσομεν αὐτό, κἂν ὅτι ὤφθη σοι; . . .*"

vor ihm und nach ihm gekreuzigt worden und sind vergessen; dass Christus nicht vergessen, sondern trotz seines Kreuzestodes als Messias gepredigt und anerkannt ist, das ist durch sein messianisches Leben geschehen, und wer wüsste von diesem etwas als durch uns? Dieser Paulus beruft sich zum Beweis seines Apostolates auf die „vielen Thaten, die er gethan," aber nicht diese wird der Herr anerkennen, sondern diejenigen, welche seine Worte gethan haben (cf. Matth. 7, 21 sqq.)." — Dieses werden die Hauptgründe — dies wird der Standpunkt gewesen sein, den die Judenchristen, dem Paulus gegenüber, behauptet haben. Wir sehen: es ist die Idee des objectiven historischen Zusammenhanges, entgegen einem Standpunkt, der diesen Zusammenhang zu zerreissen und die Wahrheit Christi auf einen subjectiven Dogmatismus zu stellen schien.

2. Der Jakobusbrief.

Cf. über die Ebioniten:
Die Clement. Homilien und Recognitionen.
Justin dial. c. Tryph. c. 47. — Iren. I, 26. — Orig. c. Cels. V, 61. — Epiph. XXX, 2, 15. 21.
Gieseler, über die Nazar. und Ebioniten (Stäudlin's und Tzschirner's Archiv . . Bd. IV, S. 279 sqq.).
Credner, über Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben. (Winer's Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie, Bd. I, H. 2).
Baur, de Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda. 1831.
Schliemann, die Clementinen . . . 1841.
Hilgenfeld, die Clement. Recognitionen und Homilien. 1848.
Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 152 sqq.
Uhlhorn, die Homilien und Recognitionen des Clem. 1854.
— Art. in Herzog's REncykl. Bd. III, S. 621 sqq.
Cf. über den Jakobusbrief insbesondere:
Neander, Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch d. App.
Schwegler, das nachapostolische Zeitalter I, S. 413 sqq.
A. H. Blom, de Brief van Jacobus. 1869.
E. Reuss, la Théologie chrétienne au siècle apostolique, I, p. 478 sqq.
B. Weiss, bibl. Theologie des N. Test. S. 196 sqq.
W. Grimm, zur Einleitung in den Brief des Jakobus. (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870, IV, S. 377 sqq.).
Hilgenfeld, „der Brief des Jakobus" (ebend. 1873, I, S. 1 sqq.).
W. Beyschlag, der Jakobusbrief als urchristl. Geschichtsdenkmal (Th St. und K. 1874, I, S. 105 sqq.).
W. G. Schmidt, der Lehrgehalt des Jakobusbriefs. 1869.
Weiffenbach, exeg.-theol. Studie über Jak. 2, 14—26. 1871.

111. Für die richtige Auffassung des Gedankenkreises dieses Briefes ist es nicht unwichtig, von dem Verfasser und den Zeit-

verhältnissen seines Schreibens eine möglichst klare Anschauung zu haben. — Dass der Brief nicht vorpaulinisch, sondern nachpaulinisch ist, ergiebt sich aus folgenden Gründen: 1) Jakobus schreibt an die 12 Stämme in der jüdischen *διασπορά*; das Christenthum musste also bereits in die jüdische *διασπορὰ* gedrungen sein. Man darf nicht sagen, der Brief sei nicht an Christen, sondern an Juden geschrieben, denn c. 2, 1 sagt der Verfasser, die Angeredeten sollten nicht meinen, dass der Glaube an den Herrn Jesum Christum sich mit Parteilichkeit zu Gunsten der Reichen vertrage. 2) Der Brief setzt voraus, dass das Christenthum bereits in die höhern und reichern Stände gedrungen sei (2, 1—4), in Stände, welche ihre Superiorität zum Nachtheil (der Geringen geltend machen (2, 5—7; 5, 4 sq.) und bei welchen der den grossen Geschäftsleuten eignende Speculationsgeist hervortritt (4, 13 sq.) 3) Die Polemik (c. 2, 14—26) gegen die Lehre von einem rechtfertigenden Glauben ohne Werke setzt die paulinische Rechtfertigungslehre voraus. Vergeblich sträubt man sich gegen die unliebsame Polemik des Verfassers gegen den Paulinismus, denn wer kann die fast wörtliche Uebereinstimmung von Jak. v. 24 mit Rom. 3, 28 verkennen? und wo und von wem wäre denn vor Paulus eine Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke gelehrt worden? 4) Der Verfasser rügt in starken Ausdrücken die Redefertigkeit und das sich Hinzudrängen zum Lehramt (1, 19; 3, 1 sqq.). Wir werden kaum irren, wenn wir hier ebenfalls einen Zusammenhang mit dem Paulinismus und dem damit in Verbindung stehenden Dogmatismus und Streiteifer (1, 26; 3, 13 sqq.; 4, 1 sqq.) erblicken. 5) Endlich setzt der ganze Brief nicht sowohl ein werdendes als ein erschlafftes Christenthum bei seinen Lesern voraus (1, 22. 26; 2, 1—4; 14 sqq.; 4, 1—10; 13 sqq.), was bereits eine ziemlich lange Dauer ihres Christenthums voraussetzt. Folglich muss wenigstens die Existenz des Römerbriefs als terminus a quo angenommen werden. — Wie verhält es sich nun mit dem terminus ad quem? Unter Voraussetzung, dass der *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, Ἰάκωβος ὁ δίκαιος* (Gal. 1, 19; Joseph. Ant. XX, 9, 1 cf. Euseb. h. e. II, 23 und Heges. ap. Eus. ibid.) der Verfasser sei, der anno 62 oder 63 getödtet wurde, könnte der Brief keinenfalls später als anno 62 verfasst worden sein. Jedenfalls scheint er vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges geschrieben worden zu sein, es sei denn, dass man ihn dann sehr viel später setzen wolle. — Der Verfasser — er mag sein, welcher er wolle — stellt sich dar als ein Mann, der aus der Frömmigkeit bittern Ernst macht, der gegen jeden Compromiss mit der Welt, ihren Vortheilen und Genüssen, wie mit ihrer Wohlredenheit und Weisheit protestirt. Daraus erklärt es sich, dass ihm Reich so viel ist als übermüthig, genusssüchtig, tyrannisch, und Arm

so viel wie demüthig, fromm (cf. אֶבְיוֹן Ps. 70, 6; Luc. 6, 20; 16, 19 sqq.); und weil ihm das Wesen der Frömmigkeit das Praktische ist, so ist ihm blosser Mundglaube und was so scheint oder werden kann, alles Dociren und dogmatische Discutiren eine Entleerung und Verfälschung der wahren Religion. — Ihm ist, als ächtem Israeliten, das Gesetz das Höchste, das was Judenthum und Christenthum mit einander gemein haben, aber keineswegs das Ceremonialgesetz — von diesem ist überall keine Rede — sondern das ideale Gesetz (der *νόμος βασιλικὸς* 2, 8, cf. Matth. 22, 39), welches er einmal sogar (1, 25) *νόμος ἐλευθερίας* nennt. Damit hängt es zusammen dass er etwa zehnmal auf Worte der Bergpredigt anspielt, öfter als die übrigen heiligen Briefsteller insgesammt. — Eine Eigenthümlichkeit des Verfassers ist es auch, dass er mit dem pharisäischen Theokratismus und Messianismus so zu sagen gar nichts gemein hat, desto mehr mit der israelitischen Chokma, indem er den grössten Werth auf die Weisheit legt, welche er ganz praktisch fasst (1, 5; 3, 16. 17), und auf Hiob ca. sechsmal, auf die Proverbien wenigstens zehnmal, auf das Sirachbuch über 15 Mal und auf das Buch der Weisheit wenigstens fünfmal anspielt. — Wenn dieses alles den Essäer verräth, so zeigt ihn die häufige Uebereinstimmung mit den Clementinen noch bestimmter als Ebioniten, nur dass bei Jakobus das Gnostische noch zurücktritt. Cf. Jak. 1, 13 mit Hom. III, 55: *τοῖς δὲ οἰομένοις, ὅτι ὁ θεὸς πειράζει . . . ἔφη· ὁ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων, ὁ καὶ αὐτὸν πειράσας . . .;* Jak. 1, 18. 21 mit Hom. III, 54: *ἡ ἀλήθεια ἡ σώζουσα ἦν κ. ἐστὶν ἐν τῷ Ἰησοῦ ἡμῶν λόγῳ;* — Jak. 2, 14 mit Hom. VIII, 7: *οὐ γὰρ ὀφελήσει τινὰ τὸ λέγειν, ἀλλὰ τὸ ποιεῖν· ἐκ παντὸς οὖν τρόπου καλῶν ἔργων χρεία;* — Jak. 3, 9 mit Hom. III, 17: *ὁ εἰκόνα κ. ταῦτα αἰωνίου βασιλέως ὑβρίσας τὴν ἁμαρτίαν εἰς ἐκεῖνον ἀναφερομένην ἔχει, οὗπερ καθ' ὁμοίωσιν ἡ εἰκὼν ἐτύγχανεν οὖσα;* — Jak. 5, 16 mit Ep. Clem. ad Jak. 15: *ἐξομολογούμενοι τὰ παραπτώματα, καὶ τὰ ἐξ ἐπιθυμιῶν ἀτάκτων σωρευθέντα κακά, ἅτινα τῷ ὁμολογῆσαι ὥσπερ ἀπεμήσαντες, κουφίζεσθε τῆς νόσου, προσιέμενοι τὴν ἐκ τῆς ἐπιμελείας σωτήριον ὑγιείαν;* — Jak. 5, 12 mit Hom. XIX, 2: *τοῖς δὲ νομίζουσιν, ὡς αἱ γραφαὶ διδάσκουσιν, ὅτι ὁ θεὸς ὀμνύει, ἔφη· ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, τὸ οὒ οὔ· τὸ γὰρ περισσὸν τούτου ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν,* — u. a. — Bezeichnend ist ferner, dass, wie Jak. (1, 11; 2, 5 sq.; 5, 1—6), so auch die Homilien (XV, 9 sq.) die Armen gegen die Reichen preisen; wie jener die wahre Weisheit schildert, so schildern die Clementinen die himmlische Prophetie (Hom. III, 26), und wie die Voraussetzung des Jakobusbriefes der Gedanke ist, dass das Christenthum der verklärte *νόμος* sei, so ist dieses auch die Grundidee der Clementinischen Homilien, nur dass dieselbe dort durch eine

eigenthümliche Gnosis begründet wird. — Dass der Verfasser ein entschiedener Judenchrist ist, und dass sein (idealisirtes) Judenthum vor dem specifisch-christlichen Element das Uebergewicht hat, zeigt sich auch in dem Mangel an positiv-christlichen Ideen. Wir machen hier zwei Punkte namhaft: 1) dass Christus selbst ein geringes oder gar kein wesentliches Element des Gedankenkreises unsers Verfassers bildet; denn nicht nur wird der Name Jesu nur zweimal genannt, sondern es ist von seiner Erlösungsthat gar keine Erwähnung gethan; 2) fehlen die specifisch christlichen Motive, welche nicht nur bei Paulus, sondern auch im ersten Petrus- und ersten Johannesbrief so schwer in's Gewicht fallen (cf. Gal. 2, 19. 20; 5, 16—25; 1. Cor. 6, 11; 19. 20; 2. Cor. 5, 14. 15; Rom. 6, bes. 4; 14; 8, 1—4; 12, 1; — 1. Petri 1, 15 sqq.; 2, 9; 1. Joh. 2, 2. 3; 4, 11. 19 — mit Jak. 1, 22—25; 3, 13; 4, 4; 5, 10. 11). — Es verhält sich aber nicht so, dass an die Stelle des eigenthümlich christlichen Motivs das knechtische Motiv des Gesetzeszwanges und der Gesetzesfurcht träte; wie könnten dem Jakobus sonst die Gebote Jesu so beständig vorschweben und wie könnte er sonst das Gesetz ὁ νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας nennen (1, 25)! Vielmehr ist ihm das Gesetz die sowohl objective als subjective praktische Wahrheit. — 3) Die Leser sind, wie schon erwähnt, Judenchristen. Aber wie können sie denn als solche ermahnt werden, die in Gefahr stehen, dem Paulinismus zu huldigen (2, 14—26, coll. 1, 13? 3, 1?)? — Jedenfalls ist die Paulinische Rechtfertigungslehre in die Diaspora-Gemeinden eingedrungen und es scheint, dass dieselbe viele theologische Discussionen und Streitigkeiten veranlasst hat. War doch unter den Juden überhaupt grosse Neigung zu solchen vorhanden! Jakobus leitet nun diese Disputirsucht von den weltlichen Lüsten ab, die in ihren Gliedern sich bekämpfen (4, 1). Ueberhaupt weist der Brief darauf hin, dass der Weltsinn bei den Lesern vor dem religiös-sittlichen Charakter das Uebergewicht bekommen hatte, ein Weltsinn, der die Anfechtung nicht zu ertragen wusste (1, 2—15), der den Ständeunterschied zwischen Arm und Reich auf unchristliche Weise hervortreten liess (2, 1—4) und der mit dem Geschäftsleben so gern verbundenen Projectenmacherei Raum gab (4, 13 sqq.); bei welchem das Religiöse selbst in leeres Theoretisiren und Dogmatisiren ausgeartet (2, 14—26, cf. 1, 13 sqq.) und an die Stelle der praktischen Weisheit Redefertigkeit und Disputirsucht getreten war (3, 1—18). — Es mag aber sein, dass dem Verfasser als strengem Essäer diese Mängel und Fehler auch tadelnswürdiger erschienen, als sie dem Paulus erschienen wären.

112. Der Gedankengang des Jakobusbriefes ist nicht leicht zu bestimmen, denn 1) ist der Hauptzweck desselben streitig und

2) ist der Gedankenfortschritt des Verfassers nichts weniger als streng logisch: Gedanke folgt auf Gedanken, Bild auf Bild, mehr nach sogenannter Ideen-Association als nach begrifflicher Folge. Es lassen sich daher vielmehr Gedanken-Gruppen als Gedanken-Processe unterscheiden. — Der Zweck des Briefes wird zu speciell gefasst als Ermahnung, die *πειρασμοὶ* recht zu ertragen, oder als Gegensatz gegen die Paulinische Rechtfertigungslehre, oder als Gegensatz von Reich und Arm, oder als Gegensatz der *φιλία τοῦ θεοῦ* und *φιλ. τοῦ κόσμου*. Dieses alles kommt in dem Briefe vor, und jeder dieser Gedanken ist ein wesentliches Moment des Gedankenkreises unsers Verfassers, aber neben den andern, nicht über den andern. Der Zweck muss daher allgemeiner gefasst werden: als Einschärfung des praktischen Ernstes der Frömmigkeit. Dieser hat Noth gelitten, indem die Leser die Anfechtungen nicht nach Gottes Willen zu ertragen wussten, indem sie weltliche Rücksichten nahmen, sich auf ihren theoretischen Maulglauben steiften und denselben nur zu sehr in ihrer Lehr- und Zungenfertigkeit an den Tag legten, der Streitsucht und dem gewinnsüchtigen Geschäftsleben sich hingaben, — alles Gebrechen einer Christenheit, welche ihres Salzes verlustig geworden ist! — Der Inhalt und die Gedankenfolge sind diese: 1) Gegenüber der anfechtungsvollen Lage und ungeduldigen Stimmung der Leser führt ihnen der Verfasser vor allem das Heilsame der Anfechtungen zu Gemüthe, ermahnt die, welche dieselben nicht weislich ertragen können, zum gläubigen Gebet, indem er sie an die Vergänglichkeit alles irdischen Reichthums und Glückes erinnert (1, 2—11). Wenn aber die Anfechtung nicht zum Guten, sondern zum Schlimmen ausschlägt, so soll man nicht Gott, sondern seiner eigenen Lust Schuld geben, denn von Gott, dem Unwandelbaren, kommt lauter gute Gabe*) (1, 12—18). Durch den Mittelgedanken, dass Gott, von dem lauter gute Gabe kommt, uns wiedergeboren habe durch das Wort der Wahrheit, leitet der Verfasser über 2) zu der Ermahnung, schweigsame und willige Hörer (d. h. Thäter) des Wortes zu sein (1, 19—27): aber nicht zu meinen, dass es mit dem blossen Hören gethan sei, sondern Thäter zu sein (22—25), und seine Gottesverehrung nicht in Schwatzhaftigkeit, sondern in barmherziger Liebe gegen Wittwen und Waisen, und in

---

*) *πᾶς* = „lauter, nichts als" (cf. 1, 2; Luth. ad 1, 2: „eitel Freude"). Cf. auch Arrian. exp. Alex. III, 8, 7: *πάντας ἱππέας* „lauter Reiter.". — Diese Bedeutung von *πᾶς* (Raph. Aug. Scholz, Kern, Lutz) ergiebt sich aus dem Zusammenhang: „gefährliche Versuchungen nicht Gott zuschreiben, denn von Gott kommt nichts Böses, sondern lauter Gutes."

der Unbeflecktheit vor der Welt zu beweisen (26. 27)! — 3) Unvereinbar mit dem christlichen Glauben sei ferner die Parteilichkeit für die Reichen (2, 1—13). Wie unangemessen dies sei, wird an einem fingirten Fall gezeigt (2, 1—4), und wie thöricht, wird durch die Thatsache der Vergewaltigung bewiesen, die sie von den Reichen erleiden, und durch die schimpfliche Behandlung des Namens Christi*). Zwar gebietet das Gesetz Nächstenliebe gegen alle Menschen, aber Befolgung dieses Gebotes ist eine solche Parteilichkeit nicht, sondern das Gegentheil: Befolgung mit Vorbehalt, was so viel ist als Uebertretung des ganzen Gesetzes. Im Reden und Thun sollen sie vielmehr eingedenk sein, dass der heilige Gesetzgeber auch Richter ist, und zwar ein unbarmherziger Richter über die Unbarmherzigen (v. 5—13). — 4) Unnütz ist aber auch ein vermeintlicher Glaube ohne Werke (2, 14—26). Die Leerheit eines solchen Glaubens erhellt aus der Vergeblichkeit schöner, aber thatloser Worte (v. 15—17), aus der Unnachweisbarkeit eines solchen Glaubens (18)**), aus der Unfruchtbarkeit eines bloss theoretischen Glaubens, den ja auch die Dämonen haben (19); aus dem Beispiel Abrahams, dessen Glaube werkthätig und eben deshalb rechtfertigend war (20—24) und aus dem Beispiel der werkthätigen Rahab (25). Glaube ohne Werke ist todt und wie ein Körper ohne Geist (26). — 5) Mit einem solchen bloss theoretischen Glauben verbindet sich leicht ein Lehrkitzel, ein Sichhinzudrängen zum Lehramt. Davor warnt Jakobus (3, 1—12) und begründet seine Warnung durch den Nachweis, wie leicht bei solcher Redefertigkeit Zungensünden vorkommen und wie viel Uebles die Zunge stiften kann (v. 2—8), wie zwiefältig die Aeusserungen der Zunge sind (9—12). Nicht aus dem Discutiren und aus der Zungenfertigkeit, sondern aus dem guten Wandel werde die wahre Weisheit erkannt. Hieran knüpfen sich die Kriterien der falschen und der wahren Weisheit an, welche letztere im Gegensatz gegen

---

*) Nicht der Name *Χριστιανοί*, sondern der Name *Χριστός*, — analog dem alttestamentlichen *ἐπεκλήθη* (*ἐπεκέκληται*) *τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἐπί τινα* = נִקְרָא שֵׁם יה" עַל (Jer. 14, 9; 15, 16; Am. 9, 12. al.).

**) Ueber die schwierigen Worte *Ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις κἀγὼ ἔργα ἔχω* . . . . bemerken wir hier nur folgendes: *ἀλλ' ἐρεῖ τις* führt unverkennbar einen Einwurf ein (cf. 1. Cor. 15, 35. cf. Rom. 9, 19); aber einen Einwurf Wessen? Nicht des Gegners! denn Dessen Einwurf müsste vielmehr lauten: *σὺ ἔργα ἔχεις κἀγὼ πίστιν ἔχω.* Noch weniger eines solchen, der an des Verfassers Stelle tritt! Sondern eine dritte Person, welche den Glaubensmann anredet. Aus diesem Grunde können die Worte *δεῖξόν μοι* nicht die Antwort au *σὺ πίστιν ἔχεις* . . . sein, sondern müssen den eigentlichen Einwurf enthalten, nachdem *σύ πίστιν ἔχεις* . . . nur die Prämisse dazu gewesen ist.

jene als rein, friedsam, nachgiebig, der Belehrung zugänglich (εὐπειθής) u. s. w. geschildert wird (13—18). — 6) Ueberhaupt ist ein böses Uebel bei den Lesern die Streitsucht und was damit zusammenhängt (4, 1—12). Aber Jakobus bespricht hier weniger die Sache selbst, welche schon im Vorhergehenden berührt war, als den Grund dieser Streitigkeiten, und indem er denselben in Frageform einführt, so appellirt er an das Gewissen der Leser. Er leitet ihre Streitigkeiten von ihren Lüsten ab, welche in ihren Gliedern streiten, was dann auch die Folge habe, dass ihre Gebete unerhört und segenslos bleiben (v. 1—3). Weltfreundschaft und Gottesfreundschaft widerstreiten einander und lassen sich nicht vereinigen, noch die Selbstüberhebung mit der Gnade Gottes (v. 4—6)*). Daran knüpft sich die folgende Ermahnung, sich Gott in demüthiger Unterwerfung zu nahen, ihre Herzen zu reinigen und ihre Weltfreude in heilsame Traurigkeit zu verwandeln (v. 7—10). Verwandt mit der Streitsucht ist das Afterreden, dessen Unrecht (v. 11. 12) der Verfasser den Lesern zu Gemüthe führt. — Nicht sowohl mit den Streitigkeiten als mit den Lüsten, welche der Grund derselben sind, hängt die Projectenmacherei des Geschäftlebens zusammen, welche uneingedenk der Abhängigkeit von Gott nur an's Geschäftemachen und an Gewinn denkt (v. 13—17). Als Schlussstein des Haupttheils des Briefes fügt der Verfasser eine prophetische Apostrophe an die Reichen hinzu, welche sich leicht an die eben erwähnte Gewinnsucht anschliesst. Wie dem Verfasser überhaupt die Armen identisch mit den Frommen, und die Reichen identisch mit den Uebermüthigen und Gottvergessenen sind (cf. 1, 9. 10; 2, 1—13, cf. Luc. 6, 20—26; 16, 19 sqq.), so ist hier dieser Gedanke in rhetorisch-prophetischem Schwung ausgeführt (5, 1—6). — Mit 5, 7 beginnen die Schlussermahnungen, welche ohne strenge Ordnung an einander gereiht sind: Ermahnung zum geduldigen Warten auf die Parusie (7—11); Warnung vor dem Schwören (12);

---

*) Die crux interpret. v. 5 kann hier nicht eingehend behandelt werden. Wir müssen uns auf die wesentlichsten Bemerkungen beschränken: 1) ... γραφὴ λέγει ist offenbar Citationsformel und nicht mit πρὸς φθόνον zu construiren; 2) da die Worte πρ. φθ. ἐπιποθεῖ sich nirgends im Alten Testament finden, so bleibt nur übrig, entweder an ein verlornes Apokryphon, an einen jüdischen Midrasch oder dergleichen zu denken, oder den Inhalt des Citates erst in den Worten μείζονα ... χάριν zu suchen und das πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ ... als parenthetischen Zwischensatz zu betrachten. Letzteres ist aber unerträglich hart und wird durch das δὲ in v. 6 verhindert. Es wird daher dabei bleiben müssen, πρὸς φθ. ἐπιποθ. . . . als Inhalt der citirten γραφὴ zu betrachten und diese Worte auf Rechnung eines verlornen Apokryphons zu setzen, cf. übrigens Jud. 14, Hebr. 11, 37 al., wo ebenfalls Apocrypha citirt werden.

Ermunterung zum Gebet, besonders in Krankheitsfällen (13—18) und Segen der Bekehrung eines Bruders vom Irrwege (19. 20). — Dies der Inhalt dieses merkwürdigen Briefes. So eigenthümlich der Inhalt, so originell ist die Form. Der Verfasser spricht als einer, der Auctorität hat; er überzeugt weit weniger durch Gründe als durch Beispiele (2, 1—4; 6. 7; 15—17; 4, 13—15; 5, 10; 17) und durch Bild und Anschauung (1, 6; 23 sqq.; 3, 3; 4; 5; 11; 5, 2. 3; 4, 5; 7). Die Beispiele und Bilder sind theils der Schrift, theils dem täglichen Leben entnommen. Dadurch, wie durch die Schlag auf Schlag folgende Gedankenverbindung erhält die Rede des Verfassers etwas Eindringliches und Kräftiges.

113. Die lehrhaften Hauptgedanken des Jakobus werden verkannt und in ein schiefes Licht gestellt, wenn man sie paulinisirt oder um jeden Preis eine Ausgleichung der beiden Standpunkte zu Wege bringen will. Jeder, der von den Paulinischen Briefen zu Jakobus kömmt, muss den verschiedenen Geist inne werden, und zwar nicht nur in Beziehung auf die Rechtfertigungslehre. — 1) Der durchgehende Grundgedanke ist der, dass die christliche Frömmigkeit sich in der Praxis zeigen muss: 1, 4; 22 sqq.; 2, 14—26; 3, 13—17; 4, 17. — Nicht am wenigsten tritt dies hervor c. 1, 13 sqq. — Die Leser litten unter Anfechtungen (*πειρασμοί*), welche freilich nicht näher bezeichnet werden. Aber welcher Art sie auch gewesen sein mögen, so hatten dieselben zwei Seiten, eine, welche von Aussen kam und in der momentanen zur Sünde reizenden Lage, und eine andere, welche in dem innern Consensus ihrer fleischlichen Natur bestand. Nun waren die Leser geneigt, ihre etwaigen lapsus in den Versuchungen ganz auf Rechnung der Lage und Umstände zu setzen, in welche Gott sie geführt, vielleicht auch vermöge einer dogmatischen Reflexion alle Versuchung auf die Allwirksamkeit Gottes zurückzuführen (etwa ähnlich wie Paulus Rom. 5, 20; 11, 32 und Gal. 3, 22). Solche Neigung, die Versuchung oder sittliche Gefahr von Gott herzuleiten, straft unser Verfasser mit den angeführten Worten und führt die Versuchungen auf ihren ethischen (subjectiven) Grund zurük. Aehnlich hat Jesus Controversfragen oder Fragen religiöser Neugierde in Gewissensfragen verwandelt (Luc. 10, 29 sqq.; 13, 23 sqq.; 17, 20 sqq.). Der Neigung, die Schuld der Anfechtungen auf Gott zu werfen, hält Jakobus entgegen: Gott könne als *ἀπείραστος κακῶν* nicht Versucher zum Bösen sein; nicht in Gott, sondern in sich selbst, in seiner Sünde, müsse man die Ursache der Anfechtungen suchen, in der Sünde, deren psychologischer Verlauf nachgewiesen wird: v. 14. 15 (siehe unten). — So liegt dem Verfasser der Schwerpunkt der Klage ganz auf dem ethischen Gebiete. — Zwar wird ein grosses

Gewicht auf die Weisheit gelegt: 1, 5 und 3, 13—17, und mehr als einmal an das christliche Wissen der Leser appellirt: 1, 5; 19; 2, 5: aber die Hauptstelle 3, 13 sqq. zeigt klar genug, was der Verfasser unter *σοφία* versteht: nicht ein blosses Discutiren und Theoretisiren, welches ihm vielmehr bloss eine irdische, natürliche (*ψυχική* coll. 1. Cor. 2, 14), dämonische = den Heidengöttern angehörige Weisheit ist. Die Kennzeichen der wahren Weisheit (*ἡ ἄνωθεν σοφία*) sind vielmehr lauter praktische Eigenschaften: sie ist für's erste keusch (*ἁγνή* = sich rein erhaltend von jeglicher Befleckung des Leibes und des Geistes, cf. 2. Cor. 7, 1; Jak. 1, 21); sodann friedsam (*εἰρηνική*), nachgiebig (*ἐπιεικής*), der Ueberredung und Belehrung zugänglich (*εὐπειθής*), voll Erbarmen und guter Früchte: ohne Zweifel (*ἀδιάκριτος* cf. 1, 6), ohne Heuchelei (*ἀνυπόκριτος*). — Mit diesem Dringen auf das Praktische und mit diesem Protest gegen eine blosse Maulfrömmigkeit steht seine Polemik gegen die Rechtfertigung durch den blossen Glauben (2, 14—26) im engsten Zusammenhang. Zwar ist nicht anzunehmen, dass der Gegensatz gegen diese Lehre der Grund seiner vorherrschenden praktischen Richtung gewesen sei, denn sonst hätte der Verfasser doch wohl schon c. 1, 6 sq., wo vom Glauben die Rede war, eine Verwahrung gegen Missverständniss eingelegt. Dagegen ist mehr als wahrscheinlich, dass seine Warnung vor einem Zudrang zum Lehramt und vor Missbrauch der Zunge aus seinem Widerwillen gegen eine Lehre zu erklären ist, welche ihm als leerer Dogmatismus erschien (cf. c. 3)*). — Das Nähere über dieses Verhältniss siehe unten. — 2) Das Wort der Wahrheit. Nirgends gebraucht Jakobus das Wort *εὐαγγέλιον*. Zwischen dem Worte Gottes im Alten und im Neuen Bunde besteht dem Verfasser kein wesentlicher Unterschied. Das Wort der Wahrheit ist ihm *ὁ νόμος*. Unter dem *νόμος* versteht Jakobus zwar, wie Paulus, zunächst das Mosaische Gesetz; aber er ist weit entfernt, darunter in Pharisäischer Weise das Ceremonialgesetz, oder in Paulinischer Weise das Zwangsgesetz zu verstehen, so dass demselben die Freiheit in Christo entgegenzusetzen wäre: das Gesetz hat sich ihm vielmehr ganz im Sittengesetz idealisirt und in den Sittengeboten des Herrn (1, 22 sqq., coll. Matth. 7, 24—27; 1, 27, coll. Matth. 25, 31 sqq.; 3, 2, coll. Matth. 12, 36; 4, 4, coll. Matth. 6, 24; 5, 12, coll. Matth. 5, 34, und insonderheit in dem *νόμος βασίλικος* der Nächstenliebe 2, 8, coll. Matth. 22, 39) seinen adäquaten

*) Natürlich ist die Paulinische Rechtfertigungslehre keineswegs blosser Dogmatismus, aber dem Jakobus konnte und musste sie so erscheinen, denn sie hat — das ist nicht zu läugnen — auch eine Seite, nach welcher sie missverständlich und dem Missbrauch ausgesetzt ist (cf. unten „Glauben und Werke").

Ausdruck gefunden. Mit diesem Hauptgebot steht aber die *προσωπολημψία*, welche nicht den Menschen als Menschen, als Geschöpf und Ebenbild Gottes (3, 9), sondern den Reichen als Reichen, den Hochgestellten als Hochgestellten liebt und ehrt (2, 1—4; 9), im directen Widerspruch. Das Gesetz ist heilig und unverletzlich, so dass einer, der das ganze übrige Gesetz hielte und sich den Verstoss gegen Ein Gebot erlaubte, der Uebertretung aller schuldig geworden wäre (v. 10. 11). Dieses heilige Gesetz, das uns auch richten wird, ist also die Norm unsers Redens und Handelns (v. 12). Am unerbittlichsten aber ist dieses heilige Gesetz gegen die Unbarmherzigen (v. 13, coll. Matth. 18, 23 sqq.; 25, 31 sqq.). — So heilig und unverletzlich aber auch das Gesetz ist, so ist es doch weit entfernt, ein Zwangsgesetz zu sein; es ist vielmehr der *νόμος ἐλευθερίας* (1, 25; 2, 12). Den Ausdruck mag Jakobus dem Paulinismus entlehnt haben, aber der Begriff selbst ist so unpaulinisch als möglich (cf. Rom. 4, 15; 10, 4; Gal. 2, 19; 3, 25; 4, 5). Man darf ihn auch nicht paulinisiren, etwa nach Rom. 8, 1—4; vielmehr muss man sich erinnern an alttestamentliche Stellen, wie Ps. 19, 8—11; 119, 103—105; insonderheit ist Jerem. 31, 31—34 der Schlüssel zum Verständniss unserer Stelle: dadurch, dass das Gesetz ein innerliches, in's Herz geschriebenes wird, hört es auf, ein zwingendes zu sein und wird es ein Gesetz der Freiheit. Wodurch wird es aber ein innerliches? Darüber erklärt sich der Verfasser nicht näher; nur eine Andeutung giebt er, indem er (1, 18) sagt: *ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας*. Dieser physikalische Ausdruck für einen pneumatischen Vorgang*) hat etwas Mystisches: das Wort der Wahrheit erscheint als das wirksame Medium der Wiedergeburt, und diese erscheint als etwas Geschehenes, (Aorist), doch keineswegs als etwas, bei dem es nun sein Bewenden habe, so dass die Menschen weiter nichts zu thun hätten. Vielmehr gerade als Gottgeborne werden sie ermahnt (1, 22 sqq.): *γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου, καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον, παραλογιζόμενοι ἑαυτούς*. Obgleich der *λόγος ἀληθείας* das wirksame Mittel des mystischen Processes ist, durch welchen wir wiedergeboren werden, so wirkt jener doch keineswegs magisch: er kann in jedem einzelnen Fall auch unwirksam angehört werden. Der Verfasser setzt diesen Fall sogar bei seinen Lesern voraus, so dass es zweifelhaft wird, ob er sie mit zu

*) *Ἀποκυέω* (*ἀποκύω* 1, 15) pario, metaph. c. Acc. rei 1, 15; 4. Macc. 15, 14 (ed. Fritzsch.); c. Accus. pers. Jac. 1, 18. — Dieser mystische Ausdruck steht hier isolirt und es ist daher auf den „Mysticismus des Verfassers" kein besonderes Gewicht zu legen, noch der „Wiedergeburt" im Gedankenkreis des Jakobus eine so wichtige Stelle einzuräumen, wie es geschehen ist.

der ἀποκυηθέντας rechnet. Wenn bei Paulus das ἀκούειν so oft prägnant erscheint — eben so καλεῖν —, so ist das bei Jakobus gerade nicht der Fall: die Hörer müssen insbesondere ermahnt werden, nicht blosse Hörer, an denen das Wort der Wahrheit eindruck- und wirkungslos vorüber geht, sondern Thäter des Wortes zu sein. Hierin stimmt Jakobus vollständig mit dem Meister überein (Matth. 7, 24—27). Dieses „Thätersein" setzt aber die Aufnahme des Wortes voraus: . . . ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν (1, 21). Dieses ist theils der ὀργή (v. 20), theils der ῥυπαρία und κακία entgegengesetzt. Der Zorn der beleidigten Eigenliebe kann das Wort der Wahrheit nicht aufnehmen, denn dieses als κριτὴς τῶν διαλογισμῶν (Hebr. 4, 12) beleidigt eben die menschliche Eigenliebe und straft sie; die πραΰτης ist daher die Gesinnung, in welcher allein das Wort Gottes zum Heil aufgenommen werden kann. Eben so ist die Reinigung des Herzens von aller Unsauberkeit und Schlechtigkeit die Conditio sine qua non der rechten Aufnahme des Wortes; und diese bewährt sich im ποιεῖν des λόγος..

113a. Von der πίστις und den ἔργα spricht Jakobus (2, 14—26) mit unverkennbarer Beziehung auf Paulus oder den Paulinismus. — Man hat diese unliebsame Thatsache selbst noch in neuester Zeit verkannt oder zu verkleistern gesucht, trotz Luther, der mit seinem gesunden Sinn die Sache bereits erkannt hatte. — Man sagt: Jakobus rede gar nicht von derselben Sache wie Paulus, namentlich verstehe er unter Rechtfertigung etwas anderes, nämlich nicht die diesseitige Versetzung von dem Zustand der Schuld in den Zustand des Gottesfriedens und der Gotteskindschaft, sondern die jenseitige Versetzung in die σωτηρία; man schliesst dies theils aus dem Verbum σώζειν (v. 14), theils daraus, dass Jakobus eine andere Thatsache aus dem Leben Abrahams als rechtfertigende anführt (v. 21 sqq., cf. Gen. 22, während Paulus sich auf Gen. 15, 6 stützt). Dies ist richtig; aber eben dass Jakobus unter Rechtfertigung etwas anderes versteht als Paulus, nämlich den mit dem gottgefälligen Handeln verbundenen Segen, beweist, dass Jakobus von einem andern religiösen Standpunkt ausgeht als Paulus, — nicht aber, dass er von einer andern Sache reden will. — Oder man sagt: Paulus und Jakobus stimmen ja ganz überein: Jakobus sage, der Glaube müsse sich in Werken beweisen; dasselbe sage auch Paulus (Gal. 5, 6; 25, Rom. 8, 4) und lehre überdies, dass wir alle nach unsern Werken werden gerichtet werden (2. Cor. 5, 10). Aber daraus folgt nicht, dass Jakobus mit Paulus übereinstimme, denn der paulinische Satz ὅτι πίστει δικαιοῦται ὁ ἄνθρωπος χωρὶς ἔργων νόμου (Gal. 2, 16; Röm. 3, 28) wird von Jakobus gerade

negirt (v. 20 und 24) und zwar so, dass der specifisch-paulinische Ausdruck *πίστει χωρὶς τῶν ἔργων* gebraucht wird. — Oder man giebt zu, dass wenigstens die Lehrform des Jakobus eine andere sei als die des Paulus, aber man bestreitet, dass Jakobus auf die Lehre des Paulus Rücksicht genommen. Aber auf was sonst sollte sich die Polemik des Jakobus beziehen? Niemand ausser Paulus hat ja eine Rechtfertigung *ἐξ ἔργων* negirt und ein *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως χωρὶς τῶν ἔργων* gelehrt. — Es wird also dabei sein Bewenden haben müssen, dass der Abschnitt 2, 14—26 eine Polemik gegen die Paulinische Rechtfertigungslehre enthält, nicht etwa nur gegen einen Missverstand oder Missbrauch derselben! — Was lehrt nun aber Jakobus? 1) Was versteht er unter dem *δικαιοῦσθαι;* nicht bloss einen jenseitigen, eschatologischen Act, wie man aus dem *σώζειν* (v. 14) geschlossen hat, denn er beruft sich auf Abraham, der aus Gehorsam gegen Gott seinen Sohn zu opfern bereit war (v. 21), wodurch das Wort Gen. 15, 6 erfüllt wurde. Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet (v. 23, cf. Gen. 15, 6) und wurde ein Freund Gottes geheissen (cf. Jes. 41, 8; Judith 8, 19). So weit ist mithin zwischen dem Rechtfertigungsbegriff des Paulus und dem des Jakobus kein Gegensatz, als auch dieser nach Gen. 15, 6 unter Rechtfertigung das lobende Urtheil Gottes über den Menschen versteht. Aber darin unterscheidet sich sein Rechtfertigungsbegriff von dem paulinischen, dass — wie der Glaube — so auch die Rechtfertigung bloss etwas Potentielles bleiben kann, aber etwas Actuelles werden muss. Potentiell ward sie dem Abraham zu Theil, als er der Verheissung Gottes glaubte; actuell ward sie, als er seinen Glauben durch das Werk bethätigte. Doch dies wird noch deutlicher werden, wenn wir den Begriff des Glaubens erkannt haben werden. — 2) Was versteht Jakobus unter *πίστις*? Es heisst, die Lehre des Jakobus paulinisiren, wenn man bei ihm die *πίστις* von vorne herein und wesentlich als *πίστις εἰς Χριστὸν* bestimmt. Cf. vielmehr c. 1, 5—8. In dieser Stelle wird gesagt: wenn jemand der (praktischen) Weisheit ermangle, so solle er darum bitten, so werde sie ihm gegeben werden: *αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος* . . . . Die *πίστις* ist also in erster Linie das Vertrauen, das zum rechten und erhörbaren Gebet erfordert wird (cf. Marc. 11, 24). Sie ist deshalb dem Zweifeln (*διακρίνεσθαι* v. 6) entgegengesetzt, und während der Zweifelnde ein *ἀνὴρ δίψυχος* ist (v. 8) und nicht auf Erhörung hoffen kann, so ist der glaubende Beter in seinem Herzen ungetheilt und fest; ihm wird Erhörung zu Theil von Dem, der *ἁπλῶς* (ohne Hintergedanken) giebt. — Die *πίστις* ist nach Jakobus allerdings auch *πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χριστοῦ* und ist als solche unvereinbar mit der *προσωποληψία*, denn wer an Jesum

Christum glaubt, der glaubt an Den, der über Allen steht und vor welchem alle irdische Grösse, Reichthum und dergleichen nichts ist (2, 1 sqq.). — Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass dem Jakobus die *πίστις* nicht bloss ein theoretisches Fürwahrhalten ist; wohl aber ist sie ihm etwas Potentielles, das möglicherweise auch unwirksam bleiben kann und daher durch die That erst sich bewähren muss. Geschieht dies nicht, so ist sie *νεκρὰ καθ' ἑαυτήν* (v. 17) oder *ἀργή* = wirkungslos und nutzlos (v. 20), wie ein Capital, das keine Zinsen trägt. Wird also die *πίστις* von den *ἔργοις* losgetrennt und behauptet dass die *πίστις* ohne die *ἔργα* rechtfertige, mit andern Worten, bloss auf den Glauben komme es an, nicht auf die Werke, so trennt man, was nicht zu trennen ist, pflanzt ein faules Vertrauen und täuscht sich selbst. Solcher Glaube ist ohne allen sittlichen Werth; denn so wenig der, welcher einen Armen nur mit schönen Wünschen entlässt, diesem etwas hilft (15. 16), so wenig kann der blosse Glaube etwas helfen. Und so wenig der bloss dogmatische Glaube an die Einheit Gottes, den auch die Dämonen haben können, diesen etwas hilft, sie vielmehr mit Schauder erfüllt, so wenig kann überhaupt ein blosses Glauben helfen (19). Selbst das Beispiel Abrahams ist keine Instanz hiegegen, denn wenn demselben auch nach Gen. 15, 6 der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet worden, so ist doch sein Glaube, der bloss potentiell in ihm vorhanden war, durch den Actus seines Opfers vollendet worden (21—23). — Während also nach Paulus die *πίστις* ein verändertes Verhältniss des Menschen zu Gott bedeutet (Gal. 3, 26), so ist nach Jakobus dieselbe etwas Ethisches und Subjectives; und während sie nach Paulus ein neues Princip ist, das seiner Natur nach nicht anders als wirksam sein kann (Rom. 8, 1—4; Gal. 2, 20), so ist nach Jakobus die *πίστις* ein blosses Princip, das auch unwirksam und todt bleiben kann. — 3) Schon das über die *πίστις* Gesagte lässt erwarten, dass auch der Begriff der *ἔργα* ein anderer sein muss als bei Paulus. — Es trifft im Allgemeinen das Richtige, wenn man sagt, die *ἔργα* des Plus seien *ἔργα νόμου* und die *ἔργα* des Jakobus *ἔργα πίστεως;* nur dass Paulus niemals gesagt haben würde, der Glaube (Abrahams) sei durch die Werke „vollendet" worden, oder: der Glaube habe „mitgewirkt" mit seinen Werken (v. 22). Auch zwischen der *πίστις* und den *ἔργα πίστεως* ist das Verhältniss nach Jakobus ein anderes als nach Paulus. Unserm Verfasser sind die *ἔργα* geradezu erst die Verwirklichung der *πίστις*. Nun spricht Paulus allerdings auch von der *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (Gal. 5, 6), doch würde er sich niemals des Ausdrucks bedient haben „*πίστις δι' ἔργων ἐτελειώθη.*" Warum nicht? Weil ihm am Princip, an der Innerlichkeit Alles liegt, während die *ἔργα* als das Aeussere der

Religion eben nur das Aeusserliche sind und nur in so fern Werth ıaben, als sie aus der πίστις als ihrer Quelle hervorgehen. Dem Jacobus aber sind die ἔργα zwar natürlich auch das Aeussere der Reigion, aber niemals das Aeusserliche, sondern die Verwirklichung ınd in so fern die Wahrheit der πίστις. Sonderbar klingt es, wenn Jakobus (v. 26) die der ἔργα ermangelnde πίστις mit einem geistlosen Leibe vergleicht, denn wie können die ἔργα, wenn auch noch so ebendig aufgefasst, mit der Seele des Leibes verglichen werden? Dem Jakobus erscheint eine von den ἔργοις als ihrer Frucht losgetrennte πίστις selbst als etwas Lebloses, folglich Aeusserliches, während die ἔργα, als Beweise der Triebkraft der πίστις, die Seele derselben sind. — Man mag nun mit Recht sagen, die Polemik des Jakobus trffe den wahren Sinn der Paulinischen Rechtfertigungslehre nicht; man mag sagen, die Lehre des Jakobus sei der tiefsinnigen Lehre des Paulus gegenüber etwas ordinär und das specifisch Christiche trete in ihr sehr zurück: aber man wird nicht sagen können, lass es der Lehre des Jakobus an Wahrheit und Berechtigung fehle, zumal gegenüber den schlimmen und gefährlichen Missverständnissen, zu welchen die Paulus-Lehre von jeher Anlass gegeben hat*). Man wird unserm Verfasser zugestehen müssen, dass seine Lehre die des gesunden christlichen Menschenverstandes ist, und dass „eine Gemeinde, welche nach seiner Predigt thäte, schlecht und recht, diesen Namen nicht verunehrte“ (Reuss). — Ueberall begegnet uns der Geist Dessen, von welchem die Worte 7, 20—27 kommen.

113b. Von dieser Polemik gegen die Paulinische Rechtfertigungslehre geht Jakobus sogleich zu der Mahnung über, sich nicht zum Lehramt zuzudrängen, was er mit der Leichtigkeit und Gefährlichkeit der Zungensünden begründet, 3, 1—12. Dieser Uebergang wird nur dann richtig verstanden, wenn man ihn im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden auffasst. Der Verfasser sieht in jener Rechtfertigungslehre nicht nur die Gefahr der Vernachlässigung des Ethischen in der Religion, sondern die des theologischen Discutirens und des Geschmacks daran auf Unkosten des still-frommen Wesens, welches in Geduld, Gottvertrauen und Bruderliebe besteht. Darum ist ihm aller Lehr- und Disputirkitzel als eine Gefahr für die wahre Frömmigkeit verhasst und Schweigsamkeit eine (essäisch-ebionitische) Haupttugend (cf. Joseph. b. j. II, 8, 9): 1, 19 (βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι); 1, 21 (ἐν πραΰτητι δέξασθε τ. λόγον . . .). Unser Verfasser weiss,

---

*) Noch Melanchthon wusste hierüber etwas zu sagen, siehe seinen „Unterricht der Visitatoren“; und wie gewöhnlich sind bis auf den heutigen Tag diese Missverständnisse!

wie leicht — selbst in religiösen Discussionen und in diesen nicht am wenigsten — ein scharfes Wort gesprochen und die Unschuld des christlichen Lebens verletzt ist. Keine Sünden werden leichter begangen als Zungensünden (v. 2) und unübersehbar sind die übeln Folgen derselben (5. 6). Um so gefährlicher ist die Zunge, als sie nur ein geringes und wenig beachtetes Glied (v. 4 sq.) und als sie zwiespältig ist, indem Süsses und Bitteres aus ihr hervorgeht (v. 9—11). — Jakobus macht aber nicht nur auf die Folgen, sondern auch auf die Ursachen des streitsüchtigen Docirens und Räsonnirens aufmerksam. Darauf bezieht sich ohne Zweifel schon, was er über die falsche und wahre Weisheit sagt (v. 13—18): jene Lehr- und Disputirsucht scheint Weisheit zu sein, kommt aber nicht von Oben, sondern von Unten (v. 15), während die wahre, die von Oben kommende Weisheit vorzüglich friedsam (*εἰρηνική*), nachgiebig (*ἐπιεικής*), der Belehrung zugänglich (*εὐπειθής*) ist. Als Quelle jener Disputirsucht und der daraus hervorgehenden Spaltungen nennt Jakobus aber hauptsächlich die in den Gliedern der Leser herrschenden Lüste (4, 1 sqq.). Dies scheint freilich weit ab zu liegen; wir werden es aber begreifen, wenn wir bedenken, dass die Neigung, den Glauben zu einer Sache des Streitens zu machen, bereits eine Präponderanz der Rechthaberei und des Eigenwillens — und die daraus entspringenden Parteiungen und Spaltungen einen weltlichen Sinn voraussetzen, der um nichts besser und weniger weltlich ist, weil er sich auf religiöse Objecte geworfen hat, im Gegentheil! Nur um so schlimmer ist die Streit- und Parteisucht, wenn sie eine geistliche ist.

113c. Ein den ganzen Brief durchziehender Gedanke ist ferner der Gegensatz von Reich und Arm. Cf. 1, 9—11: *Καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ, ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ, ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται* . . . Die antithetischen Subjecte *ταπεινὸς* und *πλούσιος* haben nicht bloss sinnliche, aber auch nicht bloss geistige Bedeutung; vielmehr vereinigt *ταπεινός* (cf. *πτωχὸς* 2, 5 wie das alttestamentliche דַּל 1. Sam. 2, 8; Ps. 72, 13 al.; אֶבְיוֹן Am. 2, 6; Jes. 41, 17; Ps. 72, 12 al. — und עָנִי Ps. 18, 28; 22, 25; 34, 7 al. — cf. Luc. 1, 52. 53; 6, 20) beide Bedeutungen: dürftig, arm, daher demüthig etc. — Das *ὕψος* des *ταπεινός*, dessen er sich rühmen soll, ist die ideelle Höhe, die er hat als von Gott Erhöhter und zu Erhöhender. — Zum Subject *ὁ πλούσιος* ist nichts anderes als *καυχάσθω* zu ergänzen und die Paradoxie nicht zu verwischen; *ὁ πλούσιος* (cf. עָשִׁיר Jes. 53, 9; Hiob 27, 19 al. — coll. Luc. 6, 24; 1, 53) ist der Reiche und daher der Uebermüthige. Dieser soll sich — statt sich seines Reichthums und seiner hohen Stellung zu rühmen — vielmehr demüthigen und erniedrigen und sich dieser

seiner Niedrigkeit rühmen, denn er wird — als Reicher — vergehen wie die Grasesblume. — Noch stärker äussert sich der Verfasser c. 2, 5—7. — Schwierig ist hier zu bestimmen, ob die Reichen in der Gemeinde oder ausserhalb derselben (die Ungläubigen) gemeint seien: im ersten Fall ist schwer anzunehmen, dass reiche Christen ihre armen Mitchristen vor Gericht schleppen; im zweiten Fall entsteht die Unwahrscheinlichkeit, dass Nichtchristen (Unchristen) die christlichen Versammlungen besuchen und dass ihnen in denselben so viel Ehre widerfahre. Doch entscheidet für die letztere Erklärung v. 7: *οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ ὑμᾶς* (siehe oben § 11, Anm.). Man muss annehmen, dass bei den Lesern das Weltbewusstsein (die Würdigung der Menschen nach ihrem äussern Stande) das Uebergewicht gehabt hat über ihr Gottesbewusstsein (die Würdigung der Menschen nach ihrem religiösen und sittlichen Stande). — Wenn nun Jakobus seinen Lesern, welche *προσωποληψία* üben, die Frage entgegenhält, ob nicht Gott gerade die Armen vor der Welt*) erwählt habe, so erinnert dies einerseits an Luc. 6, 20 sqq. und 18, 23 sqq., andererseits an 1. Cor. 1, 26 sqq. — Vermöge des Reichsgottesgesetzes, dass „Gott die Niedrigen erhöht und die Hohen erniedrigt“ (1. Sam. 2, 7. 8; Ezech. 21, 26; Matth. 23, 12; Luc. 14, 11; 18, 14) geschieht diese Bevorzugung der Armen, und in den Anfängen des Christenthums hat sich dieser Rathschluss Gottes verwirklicht. Dadurch, dass Jakobus seine Leser an die Gewaltthaten erinnert, die sie von den Reichen erleiden, will er nicht den Neid und das Rachegefühl der Armen gegen die Reichen wecken, sondern ihnen bloss zu Gemüth führen, wie thöricht ihre *προσωποληψία* sei. — Die stärkste Stelle ist aber die prophetische Apostrophe an die Reichen (= Uebermüthigen) c. 5, 1—6: „Wohlan nun, ihr Reichen, weinet jammernd über die Trübsale, die über euch kommen! Euer Reichthum ist vermodert, eure Kleider sind mottenfrässig geworden; euer Gold und Silber ist verrostet und sein Rost wird zum Zeugniss für euch und verzehrt euer Fleisch wie Feuer....“ Die Perfecta sind sogenannte Perfecta prophetica, indem das Geweissagte so gewiss ist, als ob es schon eine vollendete Thatsache sei. Diese Stelle ist gleichsam der Commentar zu 1, 10. Cf. übrigens die Weissagung über Tyrus Jes. 23 und das Klaglied über diese Stadt Ezech. 27. — Mit diesem Gegensatz zwischen Armen und Reichen steht in engster Verbindung

*) Statt *πτωχοὺς τοῦ κόσμου* (*τούτου*) ist nach ℵBA*C* zu lesen *πτ. τῷ κόσμῳ*, wofür auch der innere Grund spricht: *τῷ κόσμῳ* ist Dativ der Norm oder des Urtheils, cf. Winer § 31, 6, b.

der Gegensatz zwischen „Welt“ und „Gott“, zwischen der *φιλία τοῦ κόσμου* und *φιλία τοῦ θεοῦ*: 4, 4. 5. Dieser Gedanke ist übrigens nicht dem Jakobus ausschliesslich eigen, siehe die Johanneische Stelle 1. J. 2, 15—17, ja er zieht sich mehr oder weniger durch das ganze Neue Testament hindurch; doch steht er bei Jakobus in engerer Verbindung mit dem Gegensatz zwischen Reich und Arm, cf. 4, 4 und 15. 16. — Die zwei Ideen, dass die Religion praktisch sei, und der Gegensatz zwischen Weltliebe und Gottesliebe — sind die beiden Pole, um welche sich der Gedankenkreis des Jakobus bewegt.

Stellt sich in Jakobus eine einfache, gesunde und praktische Frömmigkeit dar, welche aber auf die Weltzustände und auf den Gang der Rathschlüsse Gottes nicht reflectirt, so ist dieser Gesichtspunkt gerade der herrschende in der Johanneischen Apokalypse.

3. Die Johanneische Apokalypse.

Cf. 1) Das Buch Daniel.
Die sibyllinischen Orakel, edd. Friedlieb und Alexandre.
Das Buch Henoch, ed. Dillmann.
Die Assumptio Mosis, edd. Volkmar, Hilgenfeld N. T. extra canon. r. — Id. Messias Judaeorum und Fritzsche, libri apocr. V. F., p. 700 sqq.
Das 4. Buch Esra, edd. Laurence, Volkmar, Hilgenfeld (Mess. Judaeorum) und Fritzsche, libri apocr. p. 590 sqq.

2) Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis.
(Hengstenberg, Christologie des A. T.).
(Auberlen, der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis.).
Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung.
Id. Messias Judaeorum.
Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 511 sqq. (wo auch die weitere Literatur zu finden ist).

3) De Wette, kurze Erklärung der Offenbarung Johannis.
Düsterdiek, krit.-exeget. Handbuch über die Offenbarung Johannis.
Bleek, Vorlesungen über die Apokalypse.
Id. Einleitung in's N. T., S. 601 sqq.
Reuss, théologie chrétienne au siècle apostol. I, p. 429 sqq.
B. Weiss, bibl. Theol. des N. T., S. 600 sqq.
Hilgenfeld, histor.-krit. Einleitung in's N. T., S. 407 sqq.
Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, III, S. 176 sqq.
E. Renan, l'Antechrist. S. 380 sqq.
Gebhardt, der Lehrbegriff der Apokalypse.
(Auberlen, a. a. O.).
(Elliot, horae apocalypticae).

a. Die allgemeinen Gesichtspunkte.

114. Zum Verständniss dieses vielumstrittenen Buches ist vor allem erforderlich die rechte Erkenntniss des Wesens der *Prophetie* überhaupt und der *Apokalyptik* insbesondere. Daran zu erinnern ist noch immer nicht überflüssig. נביא (Rad. inus: נבא, Niph. und Htph. begeistert reden; coll. *μαίνεσθαι* 1. Sam. 18, 10. — 2) Aus Amos 3, 7. 8 erhellt, dass jede Gottesthat, jedes zur Förderung des Gottesreiches dienende Ereigniss ein Impuls zum Prophezeien ist, zu begeisterter Rede. Exod. 4, 15. 16, cf. 7, 1 besagt, dass Moses dem Aaron die Worte eingeben soll, die dieser vor Pharao zu sprechen hat: „Aaron soll dein Mund sein, und du sollst sein Gott sein", d. h. er soll sich zu dir verhalten, wie der Prophet zu Gott, hörend und empfangend; aber zu Pharao soll Moses sich verhalten wie der offenbarende Gott, und Aaron soll sein Prophet (interpres) sein. — Aus Am. l. c. Jes. 8, 11; Num. 23, 12; Jer. 20, 9 entnehmen wir, dass der Prophet unter einer höhern Nothwendigkeit stand, doch nicht einer unbedingt zwingenden: zwar scheint nach Num. 24, 4. 16 diese Nothwendigkeit gleichsam eine physisch wirkende (נפל LXX om.) gewesen zu sein, aber die Hauptsache ist doch, dass er „höret Gottes Worte und Gesichte des Allmächtigen sieht = dass sein innerer Sinn für die Offenbarung Gottes geöffnet ist; auch deutet sowohl Num. 23, 12 als Jer. l. c. darauf, dass die Selbstthätigkeit des Propheten nicht ganz unterdrückt war. Uebrigens lässt sich der Entwicklung der Prophetie entnehmen, dass dieselbe in ihren Anfängen noch mehr physich wirkte und der heidnischen Mantik ähnlich war (cf. 1. Sam.), später aber geistiger und ethischer Art wurde. — Auch in der christlichen Zeit war die Prophetie *nicht* ekstatisch, denn Paulus, der von diesen Dingen als Augenzeuge spricht, unterscheidet sie genau von der (ekstatischen) Glossolalie: 1. Cor. 14, 14—19, und während die Glossolalie unverständlich ist, so ist die Prophetie verständlich und erweckend: ib. 13—25. Auch weist Paulus l. c. v. 29—32 deutlich darauf hin, dass der Prophet es in seiner Gewalt hat, zu reden oder zu schweigen, früher oder später zu reden. — Der *Inhalt* der Prophetie sind aber stets die *Wege und Rathschlüsse Gottes*, die der Prophet in gehobener Stimmung und Rede verkündigt. Alle Weissagungen aber bewegen sich in dem *geschichtlichen Gesichtskreis* des Propheten und gehen nicht darüber hinaus: dies kann als exegetisch sicher betrachtet werden, ist aber auch der Sache selbst und dem Beruf des Propheten angemessen; denn der Prophet ist nicht dazu da, um die Neugierde zu befriedigen, sondern als „Wächter" (Jes. 21, 11. 12; Hab. 2, 1 sqq.; Ezech. 3, 17) zu warnen, zu strafen, zu trösten.

Diesem ethischen Zweck dienen alle seine Enthüllungen. Demselben können sie aber nur dienen, wenn sie sich auf die Zukunft beziehen, welche im Bereich des Redners und der Zuhörer liegt.

114a. Die Apokalyptik nun ist eine besondere Art der Prophetie. Sie tritt in der spätern, prophetenlosen Zeit auf, wenn der Mutterschooss der alten und ächten Prophetie, das national-theokratische Leben geschwunden, die prophetische Hoffnung in unbestimmte Ferne gerückt und das Bestreben aufgekommen ist, die Welt-Ereignisse und Welt-Zustände mit der theokratischen Idee in Einklang zu bringen. Der ideale Hintergrund ist das Bewusstsein, dass man in einer prophetenlosen Zeit lebe (cf. Ps. 74, 9; 1. Macc. 4, 46; 14, 41). — Damit aber solche neue Art von Weissagung in's Leben trat, musste ein positiver Anstoss kommen: eine für das Gottesreich besonders verhängnissvolle Zeit wie die Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes, die Neronische Christenverfolgung — eine Zeit, in der man die Sache nur verblümt und in Bildern aussprechen konnte. — Die Merkmale der apokalyptischen Form der Prophetie sind folgende: α) die Vision. Zwar kommt diese auch in der alten und ächten Prophetie vor: bei Amos (8, 1 sqq.; 9, 1 sqq.), bei Jesajah (6.), bei Jeremiah (1, 11. 13 al.). Dort finden sich jedoch die Visionen nur vereinzelt, aber schon bei Ezechiel (1, 1—28; 2, 9 sqq. al.) und Zacharia (1, 8; 18 sqq.; 3, 1 sqq.; 4, 1 sqq.; 5, 1 sqq.) finden sie sich häufig. Bei Daniel aber, im Buch Henoch, in der Ascensio Jesaj., im 4. Buch Esra, in der Johanneischen Apokalypse, im ersten Theil des „Hirten“ des Hermas bilden die Visionen die eigentliche Grundlage der ἀποκάλυψις. — β) Zur Form der Apokalyptik gehört ferner das Symbol, welches oft der Art ist, dass es einer Erklärung bedarf (cf. Dan. 7, 16; 8, 15. 16; 9, 22 sqq. — Apoc. 17, 7—18), während dieses bei der alten und ächten Prophetie nicht der Fall ist. — γ) ein charakteristischer Zug ist ferner die Zahlensymbolik. — Viel Stoff zum Nachdenken gab nämlich das Wort des Jeremia c. 25, 12; 29, 10, dass nach 70 Jahren (der Babylonischen Verbannung) Gott seine Verheissung an Israel erfüllen werde. Als nun die 70 Jahre um waren und die Erfüllung der Verheissung sich in's Unabsehbare verzog, da entstanden Zweifel an der Wahrheit und Möglichkeit derselben (cf. Zach. 8, 6), und es war eine Folge der Reflexion über diese Zahl und gleichsam ein neues Licht über dieselbe, dass dem Daniel auf sein kummervolles Sinnen über jene geheimnissvolle Zahl (9, 2) die erklärende Offenbarung zu Theil ward, dass die 70 Jahre 70 Jahrwochen bedeuten (ib. 20—27). Ueberhaupt gab die Zahl 7 Anlass zu mannichfaltigen Combinationen, z. B. Dan. 12, 11: 1290 Tage = $3^1/_2$ Jahre = eine halbe Jahrwoche; Apoc. 11, 2: 42 Monate

$= 3^1/_2$ Jahre; 12, 14: 1 Zeit, 2 Zeiten und $^1/_2$ Zeit $= 3^1/_2$. — Neben dieser Spielerei mit der Zahl 7 bildete sich im spätern Judenthum eine eigene sogenannte Wissenschaft, die Ghematria, aus, welche darin bestand, dass statt eines Namens der Zahlenwerth seiner Buchstaben gesetzt oder umgekehrt aus dem Zahlenwerth der gegebenen Buchstaben ein bestimmtes Wort erschlossen wurde. (Cf. Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte S. 448 sq.). — Nach dieser Ghematria ist die Zahl des apokalyptischen Thiers Apoc. 13, 18 zu erklären (siehe unten). δ) Bedeutender ist, dass — während die alte Prophetie sich durchweg auf dem Boden der nationalen Theokratie bewegt hatte — die Apokalyptik 1) den universellern Horizont der Weltreiche in's Auge fasst und 2) meist mit übernatürlichen Grössen rechnet, wodurch das Ganze zwar einen grossartigern, aber zugleich phantastischern Charakter erhält.

115. Die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen die Apokalypse des Johannes entstanden ist, lassen sich genau und sicher erkennen. — α) Cf. 11, 1, 2: Hienach erhält der Seher den Auftrag, das Tempelhaus nebst dem Altar zu messen, dass es vor dem Untergange bewahrt bleiben solle, cf. v. 19, hingegen den äussern Vorhof solle er nicht messen, denn er sei den Heiden übergeben, welche die heilige Stadt zertreten werden 42 Monate $= 3^1/_2$ Jahre lang. Daraus geht hervor, dass der Tempel noch nicht zerstört war, die Eroberung und Zerstörung der Stadt aber nebst der des Tempelvorhofs bevorstehend. — β) Zufolge 12, 6 ist das Weib, das wahre Israel, vor der Verfolgung des Drachen in die Wüste geflohen. Vgl. damit Euseb. h. e. III, 5: es sei der Gemeinde von Jerusalem durch einen Orakelspruch die Weisung gegeben worden, vor dem Krieg aus der Stadt auszuwandern und sich nach einer Stadt in Peräa, mit Namen Pella, zu begeben. — Hieraus ist zu entnehmen, dass unsere Apokalypse zwischen der Flucht der judenchristlichen Gemeinde (des geistlichen Israels) und der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. — γ) Cf. ferner 17, 9—11: „Die 7 Köpfe (des antichristlichen Thieres) sind 7 Berge“ (unverkennbare Anspielung auf die Siebenhügelstadt), auf denen das Weib (die Stadt Rom) sitzt; und 7 Könige (= Kaiser, cf. 1. Tim. 2, 2; 1. Petri 2, 17; Joseph. b. j. V, 13, 6): die „5 sind gefallen (gestorben)“, d. h. entweder Jul. Caesar, Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius oder: Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero; — „der Eine ist (gegenwärtig)“, d. h. entweder Nero oder vielmehr Galba, welcher 68—69 Aer. D. regierte; „der Andere (Otho) ist noch nicht gekommen, und wenn er gekommen sein wird, so muss er nur eine kurze Zeit bleiben; — und das Thier, welches war und nicht ist (cf. 13, 3) ist selbst der 8., und ist einer von den 7, und geht in's

Verderben." — Der 7. würde Otho —, und der 8. könnte Vitellius sein. Aber die Worte „das Thier, welches war und nicht ist" — .... ist der 8. und ist einer von den 7", verwehren diese Annahme und deuten vielmehr auf einen Wiederkommenden. Wenn wir nun wissen, dass in jener Zeit — hauptsächlich in Kleinasien — die Sage ging, Nero lebe unter den Parthern und werde von dort zum Schrecken Aller wiederkommen (cf. Sueton. Nero 40; Tac. hist. I, 2; II, 8, 9; Dio Cass. LXIV, 9; Dio Chrys. or. 20): so ist ohne Zweifel die Beziehung des „Thiers" als des 8. auf den wiederkommenden Nero die richtige. Cf. 13, 18 die Zahl des Thieres = 666 = χξϛ'. Der Schlüssel zur Erklärung dieser Zahl ist in den dreissiger Jahren beinahe gleichzeitig von Reuss, Hitzig, Fritzsche und Benary entdeckt worden: der Apokalyptiker dachte nämlich hebräisch, indem er griechisch schrieb, und vermöge der Ghematria (siehe oben) dachte er unter den Buchstaben des Namens נֵרוֹן קֵסַר den Zahlenwerth derselben, nämlich נ = 50, ר = 200, ו = 6, ן = 50, ק = 100, ס = 60, ר = 200; Summe = 666. — Bestätigt wird diese Entdeckung durch die schon von Irenäus berücksichtigte Variante 616 = χιϛ', — denn der Zahlenwerth 616 ergiebt sich aus der Römischen Aussprache des Namens und stellt sich folgendermassen heraus (נֵרוֹ קֵסַר) נ = 50, ר = 200, ו = 6, ק = 100, ס = 60, ר = 200, Summe 616. Diese Variante erklärt sich daraus, dass ein Römer das Geheimniss der Zahl gefunden und den Zahlenwerth nach der Römischen Aussprache verändert hat. Auffallend ist freilich die Schreibung קֵסַר statt קֵיסַר (*Καίσαρ*); aber zwei Inschriften von Palmyra zeigen dieselbe defective Schreibart des Kaisertitels (siehe Vogüé, Syrie centrale, inscriptions sémitiques bei Schürer, Neutestamentl. Zeitgesch., S. 449). — So einleuchtend dieses alles nun ist, so werden dagegen folgende Instanzen erhoben: α) Die Meinung von dem wiederkommenden Nero sei ja ein Irrthum, und ein solcher könne dem Apokalyptiker nicht zugeschrieben werden. (Unerweisbare Voraussetzung der Unfehlbarkeit des Verfassers! Siehe dagegen 1. Thess. 4, 15; 1. Cor. 15, 51). β) Diese ganze Erklärung streite mit dem Begriff der Weissagung, da sie — statt der „reichsgeschichtlichen" Zukunft Alles bloss auf die „zeitgeschichtliche" Gegenwart beziehe. (Aber wo ist ein Prophet, der nicht auf die zeitgeschichtliche Gegenwart Rücksicht nimmt? Die Propheten des achten Jahrhunderts vor Chr. auf Assyrien, die Propheten des siebenten bis sechsten Jahrhunderts auf Babel, die nachexilischen Propheten auf Persien, und cf. 2. Thess. 2, 1—12). γ) Die gegebene Erklärung lasse die 10 Hörner des Thieres und die 10 Diademe (13, 1) unberücksichtigt; δ) Eben so lasse sie unberücksichtigt, dass nach 13, 1 das Thier aus dem Meere, nach 17, 8 aber aus

dem Abgrund aufsteige; ε) das Thier könne nicht auf den wiederkommenden Nero gedeutet werden, weil nach 17, 18 Nero als eines der Häupter, und zwar als gestorben, bezeichnet werde. — Die Gründe γ), δ) und ε) sind die einzigen exegetischen. Man übersieht aber dabei, dass dem Apokalyptiker neben den Ereignissen und Aspecten seiner Zeit auch Daniel vorschwebte (cf. insonderheit Ap. 13, 1, coll. Dan. 7, 3; 13, 6, coll. Dan. l. c. 11, 25; v. 1 coll. Dan. l. c. 24). Wenn in so fern sich eine Inconsequenz zeigt, dass das Thier c. 13 die Römische Weltmacht, und Nero nur eines der 7 Häupter ist (v. 3), und dagegen c. 17, 8—11 das Thier selbst Nero, „einer von den 7, und als Widerkommender der 8. ist: so ist dies als poetische Freiheit anzuerkennen, — aber welcher Römische Kaiser könnte denn von dem Apokalyptiker mit solchem Hass und Abscheu als das antichristliche Thier geschildert werden (etwa Vespasian? oder Titus?). — Wenn aber 17, 10 so erklärt wird, dass die 5 gefallenen entweder Assur, Babel, Persien, Macedonien, Antiochus Epiphanes (aber cf. Dan. 7, 7. 8), oder Aegypten, Assur, Babel, Persien, Griechenland, und das 6., gegenwärtige, als das Römische Weltreich verstanden wird: so leuchtet ein, dass nicht der 6., gegenwärtige, sondern der Gewesene und Zukünftige der Gegenstand des Abscheus und Hasses des Apokalyptikers ist*). — ζ) Ein wichtiger Punkt, der bei der Beurtheilung der Zeitverhältnisse des Apokalyptikers in Betracht kommt, ist die grosse, von ihm und seinen Zeitgenossen erlebte, θλῖψις. Man versteht nichts an seinem Buche, wenn man nicht anerkennt, dass dasselbe unter dem Eindruck einer grossen Christenverfolgung geschrieben ist. Der Verfasser nennt sich 1, 9 *συγκοινωνὸς* der Leser *ἐν τῇ θλίψει*, und 7, 9—17 lässt er eine grosse Schaar von Märtyrern auftreten, und auf die Frage, wer diese mit weissen Gewändern Angethanen und mit Palmen Versehenen seien, wird die Antwort gegeben: „Diese sind es, welche aus grosser Drangsal kommen und ihre Kleider gewaschen haben im Blute des Lammes“ (v. 13. 14). Cf. 6, 10. 11: „Die Seelen der Märtyrer schreien mit lauter Stimme: Wie lange, o Herr, richtest und rächest du nicht unser Blut an den Bewohnern

---

*) Nach Irenaeus haben bewährte Exegeten der Neuzeit, wie De Wette (der sich entschieden dagegen erklärt), Bleek, Düsterdiek, sich der Herleitung der apokalyptischen Zahl von נרון קסר nicht anschliessen können, sondern dieselbe vom Wort *Λατεῖνος* erklärt, dessen Buchstaben allerdings auch den Zahlenwerth 666 betragen: *Λ* = 30; *α* = 1; *τ* = 300; *ε* = 5; *ι* = 10; *ν* = 50; *ο* = 70; *ς* = 200, Summe 666. — Aber die Var. 616 bleibt dabei unerklärt. — Der Erklärung durch *Κέσαρ Νέρων* hat sich Ewald genähert, indem er die Zahl auf קסר רום bezog.

der Erde? — Man beachte aber insonderheit auch den furchtbaren Abscheu, mit welchem von der Römischen Weltmacht und insbesondere von der Stadt Rom als der grossen Christenverfolgerin (17, 6: „welche trunken ist von dem Blute der Heiligen und der Märtyrer . .“) und von dem Thier, dem antichristlichen Nero spricht; man beachte endlich den Triumph der Schadenfreude über den Fall Babels (Roms): c. 18 und 19. — Worauf passt dieses alles besser als auf die Neronische Christenverfolgung, die zwar bereits einige Jahre hinter die Abfassung dieses Buches fällt, deren schreckliche Erinnerung aber noch so frisch in den christlichen Gemüthern lebte, dass sie sich nicht überzeugen konnten, Nero sei wirklich todt.

116. Der Verfasser dieses Buches wird immer streitig bleiben. Vieles spricht für den Zebedaiden und Apostel Johannes (siehe oben „Säulen der Urgemeinde, Johannes“). Die Heftigkeit, mit welcher der Apokalyptiker gegen die Feinde Jesu und seiner Bekenner auftritt, erinnert sehr an den Donnersohn, an den, der einem Exorcisten wehrte, weil er sich nicht an die Jünger anschloss, an den, der auf die ungastfreundliche Samaritanische Stadt wollte Feuer regnen lassen. Die grellen Farben, mit denen er das himmlische Zion, die Stadt Gottes, ausmalt (c. 21) haben viel Verwandtes mit dem Gesuch an den Meister, im Messianischen Reiche die ersten Plätze einnehmen zu dürfen. Sein strenges Judenchristenthum (siehe unten) stimmt wohl überein mit dem, was wir aus Gal. 2, 9; Act. 3, 1 sqq.; 8, 14 sqq. schliessen müssen. — Einige Züge aber in dem Buche erregen Bedenken gegen die Apostelwürde des Verfassers: aus 1, 9 folgt nicht, dass er Apostel war; 21, 24 scheint er von den 12 Aposteln als solchen zu sprechen, denen er nicht angehörte. Hauptsächlich aber fällt auf, dass der, welcher zum intimsten Jüngerkreise Jesu gehört hatte und Zeuge der wichtigsten Momente seines Lebens gewesen war (Marc. 5, 37; 9, 2; 13, 3; 14, 33), mit keinem Wort andeutet, dass eine geschichtliche Erinnerung an seinen Meister in ihm lebe. — Wenn aber nicht der Apostel Johannes, welcher Johannes hat denn die Apokalypse geschrieben? Der Presbyter Johannes (siehe schon Dionys. Al. ap. Euseb. h. e. VII, 25)? freilich ist dieser Presbyter Johannes eine ziemlich blasse Figur. — Johannes Markus (Hitzig)? Ob aber dieser Mann mit den Asiatischen Gemeinden so bekannt war und eine solche Auctorität genoss, wie sie nach den 7 Sendschreiben vorauszusetzen ist? — Eine bedeutendere Streitfrage ist, ob das vierte Evangelium und die Apokalypse einen und denselben Verfasser haben. Manche eigenthümliche Ausdrücke, wie *ἀληθινός*, *ἐκκεντεῖν*, *θαυμάζειν διὰ . .*, *ὄψις* (Aussehen), *πιάζειν*, *τηρεῖν* (*τὸν λόγον*, *τὰς ἐντολάς*), häufiges *διὰ τοῦτο* u. s. w., und einige charakteristische Ideen, wie dasselbe

Citat von Zach. 12, 10 (Ap. 1, 7; Ev. 19, 37), dieselbe Bezeichnung Christi als λόγος (Ap. 19, 13?) u. a. scheinen dafür zu sprechen, der ganze Geist und Charakter aber, ja bis in die Einzelheiten hinein, entschieden dagegen (cf. unten Johannes-Evangelium), namentlich die zahlreichen Ausdrücke und Wendungen des Evangeliums und ersten Briefes, welche in der Apokalypse fehlen, von denen wir nur folgende notiren: das Fehlen des Praes. historicum, die Ausdrücke ἄρχων τοῦ κόσμου, ἐσχάτη ἡμέρα (ὥρα), οἱ ἴδιοι, κρίσις (ideal) und κρίνειν, μονογενὴς ausschliesslich von Christus, πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα .., ἐν τῷ ὀνόματι, παράκλητος, σκότος (ideal), — ἀλλ' ἵνα . . (öfter elliptisch), das abgeschwächte ἵνα, namentlich οὗτος ἵνα . ., — die häufigen Casus absoluti. — Redensarten: ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (Apoc. ἐγὼ Ἰωάννης), ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν (πρὸς τ. πατέρα), γεννηθῆναι ἄνωθεν (ἐκ τοῦ θεοῦ), εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ (ἐκ τῆς ἀληθείας — ἐκ τοῦ κόσμου), εἶναι ἐν τῷ πατρὶ (ἐν τῷ υἱῷ), ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον, καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, μένειν ἐν τῷ πατρὶ (ἐν τῷ υἱῷ), μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου . . ., ὁ κόσμος οὐ λαμβάνει (οὐ γινώσκει), περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί (ἐν τῇ ἡμέρᾳ), ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν . . u. a. — Diese Ausdrücke und Redensarten sind dem Apokalyptiker gänzlich fremd und beruhen grösstentheils auf einer von der seinigen ganz verschiedenen Anschauungs- und Denkweise. — Auf der andern Seite hat der Apokalyptiker — abgesehen von den terminis, welche mit dem apokalyptischen Inhalt zusammenhangen — folgende Ausdrücke und Redensarten, welche im Evangelium und ersten Brief Johannis niemals vorkommen: ἄμωμος, ἀπαρχή, ἀρνίον (nie ἀμνός), ἀρχαῖος, αὐτὸς pleon. nach ὅς, häufiges ἄχρι, διαθήκη, δύναμις, εἰκών, εἴ τις . . ., ἐκ = מִן für τινὲς c. Gen. ἐκκλησία, ὀμνύειν ἐν . . ., ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἐξομολογεῖσθαι (Evangel. ὁμολογεῖν), ἐπιθυμεῖν, εὐαγγέλιον, εὐλογία, εὐχαριστία, ἐχθρός, ὁ θεὸς καὶ πατήρ, Ἱερουσαλήμ (nie Ἱεροσόλυμα), καὶ beim Nachsatz, κηρύσσειν, κινεῖν (nie ταράσσειν), κληρονομεῖν, κλητός, κράτος, κτίσις, ἐν κυρίῳ, λατρεύειν, μαρτυρεῖν den Martyrertod erleiden, μάρτυς (Ev. nie, so oft auch μαρτυρεῖν und μαρτυρία), μετανοεῖν, μυστήριον, ξύλον Baum, τοῦ vor Infin., οἰκουμένη (Ev. κόσμος), ὅσιος, ὄφελον utinam, πειρασμός, πενθεῖν (Ev. κλαίειν, θρηνεῖν, λυπεῖσθαι), πίστις (Ev. nie, so oft auch πιστεύειν), ποιεῖν sein Wesen treiben, προσευχή, πρωτότοκος (Ev. μονογενής), σκοτίζειν (Ev. nie, so oft auch σκότος und σκοτία), σοφία, συγκοινωνεῖν (Ev. und 1. Ep. κοινωνίαν ἔχειν), σφραγίς (Ev. nie, obschon σφραγίζειν), ὑπομονή, ὑψηλός, ὕψος, φονεύς (Ev. ἀνθρωποκτόνος), ψυχή Person. Das Relativum mit folgendem Demonstr. als Nachahmung des אֲשֶׁר mit folgendem Suffixum שָׁם u. dgl. (häufig, im Ev. und ersten Brief niemals). Auf die vielen Barbarismen und

Solöcismen hat schon Dionys. Al. (ap. Eus. h. e. VII, 25) aufmerksam gemacht. — Diese Beispiele genügen, um darzuthun, dass der Apokalyptiker und der Evangelist zwar in verwandten Kreisen lebten, aber dass sie nicht eine und dieselbe Person gewesen sein können. Noch bündiger ist der Beweis aus dem Geiste beider Schriften: der, welcher Apoc. 18 und 19 geschrieben hat, kann die Abschiedsreden und 1. Joh. 4 nicht geschrieben haben.

b. Plan und Gedankengang des Buches.

117. In der Ueberschrift wird die Schrift als *Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* bezeichnet, die dieser von Gott erhalten und durch seinen Engel seinem Knecht Johannes mitgetheilt habe (1, 1—3). Diese *ἀποκάλυψις* enthalte Dinge, welche *ἐν τάχει* geschehen sollen. — Hierauf folgt ein Eingang (1, 4—20), welcher zunächst eine Dedication an die sieben Gemeinden in Asien (siehe unten) enthält (1—6), und daran anknüpfend eine feierliche Ankündigung der Parusie Christi und eine Selbstdeclaration Gottes als des Alpha und Omega (7. 8). Nun erst hebt Johannes, „der Bruder der Leser und ihr Mitgenosse in der Drangsal“, seine Erzählung von der ihm gewordenen Offenbarung an (v. 9 sqq.): Er sei am Herrntage *ἐν πνεύματι*, d. h. im Zustande der Inspiration gewesen und habe in demselben eine Stimme gehört, welche ihm befohlen, das Geschaute in ein Buch zu schreiben, und solches an die mit Namen genannten sieben Gemeinden von Asien zu senden. (Hiemit ist schon gesagt, dass das Buch nicht im Zustande der Begeisterung, sondern nachher geschrieben ist, cf. auch 4, 1; 5, 1. 6; 6, 1 u. s. w.). Johannes erzählt weiter (v. 12 sqq.): er habe hinter sich eine Stimme gehört und umgewendet 7 goldene Leuchter gesehen und inmitten derselben einen gleich einem Menschensohn (= Dan. 7, 13), dessen Aussehen v. 13—16 beschrieben wird. Derselbe habe 7 Sterne in seiner Hand gehalten, aus seinem Munde sei ein zweischneidiges Schwert hervorgegangen (cf. Jes 49, 2), und sein Aussehen sei gewesen wie die blendende Sonne, so dass der Seher erschrocken zu Boden gefallen, aber von dem Menschensohn wieder aufgerichtet worden sei (coll. Dan. 10, 16—19) mit der Erklärung, Er sei der Erste und der Letzte (coll. Jes. 48, 12), Er sei todt gewesen und sei lebend von Ewigkeit zu Ewigkeit (v. 18), — und mit dem Befehl, das, was er gesehen habe und was darnach geschehen solle, aufzuschreiben. Die 7 Sterne, die er gesehen, seien die Engel (d. h. Schutzengel als Repräsentanten der Gemeinden, siehe Bleek ad h. l.) der 7 Gemeinden, und die 7 Leuchter seien die 7 Gemeinden. — Nun folgen als paränetischer Introitus zur eigentlichen *ἀποκάλυψις* die sieben Send-

schreiben selbst (c. 2 und 3). 1) An die Gemeinde zu Ephesos (v 1—7): diese wird gelobt wegen ihrer Arbeit und Standhaftigkeit und weil sie die vorgeblichen Apostel (Paulus?) als falsche Apostel erfunden; aber getadelt, weil sie die erste Liebe verlassen habe; doch gereiche zu ihrem Lobe, dass sie die Werke der Nikolaiten (nicht = Balaamiten, siehe 2, 14. 15; schwerlich die Nikolaiten eine Secte des zweiten Jahrhunderts (Iren. I, 26), sondern ein symbolischer Name) verabscheuen. — 2) An die Gemeinde zu Smyrna (2, 8—11): diese wird gelobt ihrer überstandenen Drangsal und Armuth wegen, und ermuntert zur treuen Standhaftigkeit in den Leiden, die ferner über sie kommen können, dann werde sie die Krone des Lebens empfangen. — 3) An die Gemeinde zu Pergamon in Mysien (2, 12—17). Dieser wird ein Lob ertheilt, dass sie — obgleich da wohnend, wo der Thron des Satans (der Tempel des Aeskulap, cf. Tac. Annal. III, 63 — die Schlange, das Sinnbild des Aeskulap = Sinnbild des Satans) — dennoch den Glauben bewahrt und selbst in der gefährlichen Zeit des Martyriums des Antipas oder Antipa (nicht identisch mit dem, welcher unter Domitian den Martyrertod erlitten haben soll) nicht verläugnet habe. Dagegen wird sie getadelt, dass sich in ihrer Mitte Anhänger der antinomistischen Lehre Balaams (symbolischer Name und Anspielung auf Num. 31, 16; Jer. 6, 21; Ezech. 14, 3) und Nikolaiten (siehe oben) befinden. Die Gemeinde wird dann in ihrer Allgemeinheit aufgefordert, Busse zu thun. — 4) An die Gemeinde zu Thyatira in Lydien (2, 28—29). Auch diese Gemeinde wird belobt ihrer Liebe, ihres Glaubens, ihres Liebesdienstes und ihrer Standhafigkeit wegen, aber getadelt wegen ihrer Toleranz (ἀφεῖς) gegen die Jezabel (symbolischer Name, cf. 1. Reg. 16, 31 sqq.), welche sich für eine Prophetin ausgab, und die Christen zur Hurerei und zum Essen von Götzenopfern verleite, — und ihr und ihren Kindern die Strafe angedroht zum warnenden Exempel. Den Uebrigen aber, die sich von solcher Verführung rein erhalten haben, wird die Verheissung gegeben, dass sie nichts Schweres weiter zu ertragen haben werden; nur sollen sie festhalten, was sie haben, bis zu Seiner Parusie; dem Getreuen werde Macht verliehen werden über die Heiden, welche der Herr mit eisernem Scepter regieren und wie Töpfergeschirr zerschmeissen werde (Ps. 2, 8 sqq.). — 5) An die Gemeinde zu Sardes (3, 1—6): ihr wird vorgeworfen, dass sie nur ein Scheinleben führe; darum solle sie des empfangenen Heiles gedenken und Busse thun, sonst werde der Herr unvermuthet über sie kommen. Doch seien unter ihnen noch einige Personen, welche sich rein erhalten haben. Der Ueberwinder werde mit weissen Kleidern angethan und in's Buch des Lebens eingeschrieben werden. — 6) An die Gemeinde zu Philadelphi[illegible]3).

Diese ist die einzige, welcher ein unbedingtes Lob zu Theil wird. Sie habe — heisst es — zwar nur eine kleine Kraft, dennoch habe sie das Wort des Herrn gehalten. Zwar werden Leute aus der Synagoge des Satans kommen und sich fälschlich für Juden ausgeben, doch werden sie vor dieser Gemeinde sich demüthigen und ihr Anerkennung zollen müssen. Die Gemeinde wird dann ermahnt: „Halte fest, was du hast, damit Niemand deine Krone nehme" — und empfängt die Verheissung, dass der Herr ihr den Ehrennamen Gottes und des neuen Jerusalems ertheilen werde. — 7) An die Gemeinde zu Laodicäa endlich (3, 14—22) werden die tadelnden Worte gerichtet: sie sei weder kalt noch warm; sie halte sich selbst für reich und alle Genüge besitzend, während sie doch elend, jämmerlich, arm, blind und bloss sei. Sie solle für Heilmittel sorgen und für weisse Gewänder der Unschuld. Noch stehe der Herr vor der Thür und poche an; wenn jemand höre und ihm aufmache, zu dem werde er hineingehen und das Mahl mit ihm halten. Dem Ueberwinder werde Er die Ehre ertheilen, mit Ihm auf dem Throne zu sitzen. — Jedes dieser Sendschreiben schliesst mit den Worten: Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.

118. Erst mit c. 4 beginnt die ἀποκάλυψις selbst. Diese verläuft in zwei Serien, welche nicht in einem inneren Zusammenhange mit einander stehen. Die I. Reihe (c. 4—11) enthält die Entwicklung der göttlichen Rathschlüsse, deren Schauplatz im Himmel ist, doch so, dass mit c. 10 (der Prophetenweihe) eine Unterbrechung eintritt, und c. 11 bereits proleptisch ein grosser Vorgang auf Erden (Jerusalems Eroberung und theilweise Herstellung) geschildert ist. — Der erste Hauptabschnitt (c. 4 und 5) enthält die Grundoffenbarung, nämlich die Gottesanschauung und das Schicksalsbuch. — Die Anschauung Gottes (c. 4): Der Seher hört eine Stimme vom Himmel wie Posaunenschall, die ihm sagt: es werde ihm gezeigt werden, was in Bälde geschehen solle. Alsobald habe er sich im Zustande der Begeisterung befunden und auf dem Himmelsthron Gott in seiner Herrlichkeit geschaut (cf. Exod. 24, 10; Ezech. 1, 26), umgeben von den 24 Aeltesten. Vom Throne Gottes seien, wie einst vom Sinai, Blitze und Donner ausgegangen. Mitten auf dem Throne und rings um denselben seien vier Thiere gewesen (6. 7, cf. Ezech. 1, 10), welche unaufhörlich Tag und Nacht das Dreimalheilig gerufen (Jes. 6, 3), vor welcher Lobpreisung die 24 Aeltesten niederfielen und in die himmlische Lobpreisung einstimmten. — Nun folgt (cap. 5) die Vision des Schicksalsbuches: eine Engelstimme ruft, Wer ist würdig, das Schicksalsbuch zu entsiegeln? Es findet sich aber Niemand als der Messias, der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids (v. 5, coll. Gen. 49, 9).

Der Seher sieht auch wirklich mitten auf dem Throne und in der Mitte der 24 Aeltesten Christus als ein geschlachtetes Lamm mit 7 Hörnern und 7 Augen; er empfängt das Schicksalsbuch von Dem, der auf dem Throne sitzt, begleitet von den Psalmodieen der Aeltesten und den Gebeten der Heiligen, die dem Messias lobsingen, dass er geschlachtet worden und mit seinem Blute die Menschen aus allen Geschlechtern und Völkern erkauft und zu Königen und Priestern gemacht habe (v. 9 und 10). Der Seher hört die Stimme unzähliger Engel, Thiere und Aeltesten, welche alle dem geschlachteten Lamme Lob und Preis darbringen, wie auch alle Geschöpfe im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt. — Der zweite Hauptabschnitt (c. 6—11) enthält nun die Offenbarungen über die Zukunft als Inhalt des Schicksalsbuches, und zwar die Eröffnung der sechs ersten Siegel (c. 6 und 7). Das erste Siegel wird eröffnet und der Seher schaut ein weisses Pferd, geritten von einem mächtigen Ueberwinder (v. 1. 2). Der Eröffnung des zweiten Siegels folgt die Erscheinung eines Reiters auf feuerrothem Pferde, Krieg und Tod auf die Erde bringend (v. 3 und 4). Die Eröffnung des dritten Siegels hat die Erscheinung eines Reiters auf schwarzem Pferde, d. h. Theurung und Hungersnoth im Gefolge (v. 5 und 6). Der Eröffnung des vierten Siegels folgt ein Reiter auf fahlem Pferde, welcher Tod bedeutet, — Tod durch Schwert, Hunger und wilde Thiere (v. 7. 8). Bei der Eröffnung des fünften Siegels hört der Seher die Stimmen der Martyrer rufen: wie lange, o Herr, rächest du nicht das Blut der Heiligen? und die Antwort, sie sollten sich gedulden, bis auch ihre Mitbrüder ihren Lauf vollendet hätten (v. 10. 11). — Der Eröffnung des sechsten Siegels folgen Verfinsterungen der Sonne und des Mondes und andere Himmels- und Erd-Revolutionen, vor welchen Fürsten und Unterthanen, Reiche und Arme erschrocken sich verbergen und rufen: ihr Berge, fallet über uns, denn gekommen ist der Tag des Zornes Gottes (coll. Hos. 10, 8; Luc. 23, 30). — Nun sollte, wie es scheint, die Eröffnung des siebenten Siegels und mit ihm die Parusie und das Weltgericht folgen. Dieses Ereigniss wird aber noch verschoben und es wird nun nach einer Pause feierlicher Windstille die Versieglung der 12 × 12 Knechte Gottes und der Eingang der zahllosen Martyrer in den Himmel vorgeführt (c. 7): v. 1—3 Hemmung der Winde und Engel des Verderbens; v. 4—8 die Versieglung der 144,000 aus den 12 Stämmen Israels; v. 9—17 die unzählbare Schaar der Heiligen und Martyrer aus allerlei Volk in weissen Gewändern und mit Palmen in den Händen, welche vor dem Throne Gottes niederfallen, Gott lobpreisen und auf die Frage eines der Aelte[illegible]imirt werden als Märtyrer und durch das Blut des Lammes —

Jetzt erst erfolgt die Oeffnung des siebenten Siegels (c. 8) und eine halbstündige Stille im Himmel; da sieht der Apokalyptiker die 7 Engel, welche vor dem Throne Gottes stehen (cf. Tob. 12, 15) und die Gebete der Heiligen überbringen (2—5). Diese 7 Engel, mit Posaunen versehen, lassen nun einer nach dem andern ihre Posaunen erschallen (6 sqq.). Auf die erste Posaune folgt Hagel und Feuer mit Blut vermischt, durch welches der dritte Theil der Pflanzenwelt verbrannt wird (cf. Exod. 7, 20 und 9, 24 sq.). Die zweite Posaune erschallt und ein Feuerberg wird in das Meer geworfen und der dritte Theil des Meeres wird in Blut verwandelt, wovon ein Drittheil der lebenden Wesen stirbt (v. 8, 9). — Der dritten Posaune folgt der Fall eines Sternes in's Meer, wodurch dieses nebst den übrigen Gewässern bitter wie Wermuth und todtbringend wird (v. 10. 11). — Die vierte Posaune bringt die Plage über Sonne und Mond, worauf die Ankündigung der drei letzten Posaunenklänge und der damit verbundenen Plagen folgt (v. 12. 13). Hieraus ist zu schliessen, dass die vier ersten bloss vorläufig sind und keine besondere Bedeutung haben. — Anders die folgenden Plagen: Der fünfte Posaunenstoss hat zur Folge, dass ein Stern vom Himmel fällt, dass Rauch aus dem Abgrund aufsteigt und aus dem Rauche Heuschrecken, welche jedoch das Gras nicht beschädigen, sondern nur die Menschen quälen sollen (9, 1—6). Diese Heuschrecken werden nach Analogie von Joel 1, 6, aber in gesteigerter Weise beschrieben und gesagt, dass sie einen Anführer, mit Namen Abaddon oder Apollyon (Verderber) haben (7—12) — eine Figur, welche von Seiten der Ausleger alle möglichen und unmöglichen allegorischen Deutungen erfahren hat. — Nach Ankündigung der zwei letzten Wehen lässt der sechste Engel seine Posaune erschallen (9, 13 sqq.) und erhält den Befehl, die vier an den Strom Euphrat gebundenen Engel zu lösen (es sind ohne Zweifel feindliche Engel gemeint, da vom Euphrat her alles Schlimme kommt, Jes 8, 7) und mit Kriegsheeren, deren Pferde in phantastisch-verderblicher Gestalt erscheinen, Tod und Verderben über die Menschen zu bringen. Dennoch werden diese — nämlich die Heiden — sich nicht bekehren von ihrem Götzendienst, von ihrer Zauberei und Hurerei (v. 21). — Nun wird (c. 10) die Reihefolge der Gottesgerichte unterbrochen: Es erscheint ein gewaltiger Engel mit einem Büchlein in der Hand; er ruft mit starker Stimme wie ein Löwe, Donner erschallen; der Seher will aufschreiben, was er gehört hat, wird aber daran verhindert; er soll den Inhalt der 7 Donner versiegeln (10, 4, cf. Dan. 12, 7), und der Engel verkündigt feierlich, dass beim Schall der siebenten Posaune kein Aufschub mehr sein, sondern das Geheimniss Gottes werde vollendet werden (v. 6. 7). — Nun folgt episodisch die Weihe

des Propheten (v. 8 sqq.) nach Analogie von Ezech. 3, 1—3: dem Seher wird das Büchlein, das der Engel hält, überreicht mit dem Befehl, es zu verschlingen; er verschlingt es und in seinem Munde schmeckt es wie Honig, aber nachher wird es ihm bitter im Magen, d. h. der Empfang der Gottesworte ist ihm Freude und Süssigkeit (cf. Jerem. 15, 16), aber das Mitgefühl der Gerichte und Calamitäten als des Inhaltes der Offenbarung ist ihm bitter und schmerzlich. — Die Folge ist, dass er weissagen muss über Völker, Nationen und Könige (v. 11), ein *προφητεύειν*, das im Unterschied von dem bisherigen Schauen c. 11 und insonderheit von c. 12 an beginnt. — Dem Seher wird nun das Schicksal Jerusalems, der prophetenmörderischen und weiland heiligen Stadt offenbar (c. 11). Er soll den Tempel, als den zu erhaltenden, messen, nicht aber den Vorhof, der den Heiden preisgegeben werden soll (v. 1. 2). Christus lässt dann in dieser Zeit zwei Propheten auftreten und giebt ihnen die Vollmacht, 1260 Tage (42 Monate lang) zu prophezeien, mit dem härenen Gewande der Propheten angethan. Es sind darunter schwerlich historische Personen gedacht, sondern theils Elias, dessen Wiederkunft nach Mal. 3, 23, coll. Matth. 16, 14; 17, 10 erwartet wurde, theils Mose, nach Deut. 18, 15 (oder Henoch Gen. 5, 24). Diese werden als Martyrer umkommen, denn das Thier aus dem Abgrund (der Antichrist) wird sie umbringen und ihre Leichname werden unbegraben liegen bleiben (v. 7 sqq.), aber nach $3^1/_2$ Tagen werden sie wieder lebendig und in den Himmel erhoben werden (v. 11. 12). In jener Stunde ereignet sich ein grosses Erdbeben, 7000 Menschen kommen um, die Uebrigen thun Busse (coll. 9, 21!). Damit ist das zweite Wehe vollendet; das dritte kommt bald (v. 14). — Nun lässt der siebente Engel seine Posaune erklingen; starke Stimmen erschallen, welche das ewige Reich Christi ankündigen, unter Lobpreisung der 24 Aeltesten und unter dem Grimm der Heiden, welche aber den Grimm und die Rache des Herrn erfahren werden (v. 15—18). — Jetzt öffnet sich der Tempel Gottes im Himmel und die Bundeslade, die lange verschwundene und in der messianischen Zeit erwartete, erscheint in demselben (v. 19). — Damit ist die erste Reihe der Offenbarungen vollendet.

119. Die zweite Offenbarungsreihe ist keine Fortsetzung der ersten, welche vielmehr mit der siebenten Posaune (11, 15) und mit der Wiedererscheinung der Bundeslade (v. 19) vollendet ist. Die zweite Reihe fängt vielmehr die Offenbarung der Rathschlüsse Gottes wieder von vorn, d. h. von der Geburt des Messias, an, und stellt dieselben wesentlich als Kampf zwischen den göttlichen und widergöttlichen Mächten dar. — Die erste Offenbarung zeigt die Geburt des Messias und seine Entrückung zum Himmel, dagegen aber

den Drachen, der an der Stelle des Messiaskindes, das er nicht tödten kann, das wahre Israel verfolgt, welches jedoch in die Wüste entflieht und gerettet wird (12, 1—17). — Dem Seher erscheint nämlich ein sonnenartiges Weib, gekrönt mit 12 Sternen (das wahre — geistliche Israel) im Begriff, den Messias zu gebären. Dagegen erscheint ein rother Drache (der Satan), der das Messiaskind, sobald es geboren ist, verschlingen will. Aber der Messias wird zu Gott entrückt und das Weib entflieht in die Wüste (v. 1—6). Unterdessen entspinnt sich im Himmel ein Krieg zwischen dem Drachen und Michael, dem Schutzengel Israels (Dan. 12, 1) und jener wird hinunter auf die Erde geworfen, unter dem Jubelruf der Himmelsbewohner (7—12). Da aber der Drache sieht, dass er auf die Erde geworfen sei, so fängt er an, die Messiasmutter, das wahre Israel, zu verfolgen, aber die Erde kommt ihr zu Hülfe, und aus Zorn darüber richtet der Drache seine Verfolgung gegen die Kinder des wahren Israels (v. 13—17). — Die zweite Scene lässt das Thier aus dem Meere (den Antichrist) und das Thier aus der Erde (den Pseudopropheten) erscheinen (c. 13). Das erste Thier ist siebenköpfig und einer seiner Köpfe ist tödtlich verwundet, aber wieder geheilt, und die Welt huldigt dem Thiere, welches die Vollmacht hat, Lästerung zu reden 42 Monate ($3^1/_2$ Jahre) lang und die Heiligen zu bekriegen, während Alle, deren Namen nicht geschrieben sind im Buche des Lebens, dem Thier ihre Verehrung bezeugen (v. 1—10). — Das andere Thier, das aus der Erde aufsteigt, gleicht äusserlich einem Lamme und redet wie ein Drache. Es bewirkt, dass die Erdebewohner das Thier, dessen Wunde geheilt ist, göttlich verehren; dass alle, Klein und Gross, sich ein Abzeichen geben, und dass Niemand, der dieses Abzeichen nicht hat, kaufen oder verkaufen könne (11—17). Damit man aber wisse, wer mit dem (ersten) Thiere gemeint sei, wird sein Name durch eine geheimnissvolle Zahl angedeutet (v. 18). — Der dritte Auftritt zeigt das Lamm (Christus) auf dem Berge Zion, ferner drei Engel, welche die Gerichte Gottes verkündigen, und andere, welche unter dem Bilde der Ernte das Gericht Gottes vollziehen (c. 14). Das Lamm auf Zion ist begleitet von den 144,000 Versiegelten, cf. 7, 4 sqq., und mit Citherspiel wird ein neues Loblied gesungen, welches Niemand kennt ausser den 144,000 Reinen (v. 1—5). Hierauf erscheinen nach einander drei Engel, der erste mit dem ewigen Evangelium, der zweite mit dem Ruf: „gefallen ist Babel, die grosse“ (coll. Dan. 4, 27 und Jes. 21, 9), und der dritte verkündigt die Strafgerichte, welche die mit dem Abzeichen des Thieres Bezeichneten treffen werden (v. 6—13). — Hiernach erscheint auf einer Wolke Einer wie eines Menschen Sohn (Dan. 7, 13), versehen mit einer scharfen Sichel, und ein Engel ruft ihm zu, er möge

die Ernte = das Weltgericht (cf. Matth. 13, 39) vollziehen, und so wird der Weinberg Gottes gelesen, die Kelter getreten und der Saft = das Blut ergiesst sich 1600 Stadien weit (14—20), welch letzteres Bild der Stelle Jes. 63, 3 entnommen ist. — Das folgende Bild (c. 15) zeigt theils die 7 Engel, mit den 7 letzten Plagen versehen, theils die Sieger über das antichristliche Thier, welche das Lied Mosis (cf. Exod. 15) und das Lied des Lammes singen (cf. Ps. 110, 2? 145, 17?). Im Gegensatz hiezu treten die 7 Engel aus dem Tempel hervor, und einer derselben empfängt 7 Schalen voll des Zornes Gottes. Damit hängt nun die folgende Scene enge zusammen (c. 16): Dem Ausgiessen der ersten Schale folgt ein böses Geschwür, womit diejenigen behaftet werden, welche das Wahrzeichen des Thieres haben. Die zweite Schale lässt das Meer in Blut verwandeln; die dritte hat zur Folge, dass die Flüsse und Quellen in Blut verwandelt werden; der vierten folgt eine brennende Hitze, welche die Menschen zur Verzweiflung bringt; das Ausgiessen der fünften Schale bewirkt, dass der Thron des Thieres verfinstert wird; die sechste lässt das Wasser des Euphrat austrocknen und den Königen des Ostens den Weg bereiten. Die Geister aus dem Munde des Drachen, des antichristlichen Thieres und des falschen Propheten treiben jene zum Krieg des Gerichtstages an, der plötzlich kommen und die Unvorbereiteten schrecklich überraschen wird. — Die Schale des siebenten Engels hat die Wirkung, dass unerhörte Blitze, Donner und Erdbeben sich ereignen, dass nebst andern Städten die grosse Babel zerstört wird. Berge und Hügel verschwinden und ein furchtbarer Hagel fällt auf die Menschen. — Die sechste Scene (c. 17) besteht darin, dass dem Seher die grosse Buhlerin oder die grosse Babel, welche betrunken ist von dem Blute der Heiligen und Martyrer, gezeigt wird (v. 1—6). Dem Seher wird das Mysterium der grossen Buhlerin und des antichristlichen, 7köpfigen Thieres erklärt: die 7 Köpfe bedeuten die sieben Hügel, auf welchen das Weib = die grosse Stadt ruht, und das Thier ist aus der Zahl der 7 Kaiser und ist doch der 8. (v. 7—11); die 10 Hörner des Thieres sind 10 Könige, welche mit dem Lamme Krieg führen, aber auch die Buhlerin bekriegen und zerstören werden, im engsten Bunde mit dem Thiere (12—18). — C. 18 und 19 folgt nun die Schilderung und Feier des Unterganges der grossen Babel. Ein Engel ruft: Gefallen, gefallen ist die grosse Babel (coll. 14, 8 mit Jes. 21, 9) und ist die Behausung unreiner Geister und Thiere geworden (coll. Jes. 34, 11 sqq.): v. 1—3. — Ein anderer Engel ruft: Gehet aus von ihr ... (coll. Jer. 51, 6. 9); vergeltet ihr das Doppelte, was sie euch gethan hat, denn an Einem Tage werden alle Calamitäten über sie kommen (4—8). Ganz

ähnlich, wie Ezech. 26 und 27 über den Untergang von Tyrus ein Klaggeschrei erhoben worden, ertönt jetzt (18, 9—20) Klaggeschrei über das Verderben der grossen Babel und ihrer Reichthümer, und als Sinnbild dieses Unterganges wird ein Mühlstein in das Meer geworfen (v. 21—24). Während so die Erdebewohner die grosse Stadt beklagen, so ertönt von Seiten der Himmelsbewohner ein Triumphgesang über den Fall derselben (19, 1—5); es wird zum Hochzeitmahl des Lammes mit seiner Braut = der heiligen Stadt eingeladen (6—8), und der Seher soll schreiben: Selig die zur Hochzeit des Lammes berufen sind. Der Seher will vor dem Engel niederfallen, wird aber verhindert, weil er sein Mitknecht und Mitprophet sei (v. 9. 10). — Nun sieht der Seher auf schwarzem Pferd einen Reiter, den zuverlässigen Weltrichter; sein Gewand ist in Blut getaucht (cf. Jes. 63, 1 sqq.) und sein Name ist: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; aus seinem Munde geht ein scharfes Schwert (cf. 1, 16) und er wird die Völker weiden mit eisernem Stabe (cf. 12, 5, coll. Ps. 2, 9): auf seinem Gewande steht geschrieben: König der Könige und Herr der Herren (v. 11—16). — Nun werden alle Raub- und Aasvögel herbeigerufen, um das Fleisch der gefallenen Könige und Mächtigen zu verzehren (v. 17. 18). Der Seher schaut das antichristliche Thier, wie es Krieg führt mit dem Sieger zu Ross und seinem Herrn; aber das Thier und der Pseudoprophet werden gefangen und in den Feuersee geworfen, die Uebrigen fallen durch's Schwert und werden den Vögeln zum Frasse (19—21). Dies ist der Uebergang zur letzten Entscheidung. Diese besteht erstens darin, dass der Drache gebunden und in den Abgrund geworfen wird (20, 1—3); sodann darin, dass die Martyrer und Heiligen leben und herrschen werden mit Christus tausend Jahre — dies ist die erste Auferstehung: „selig wer daran Theil hat!" (20, 4—6), dass aber nach tausend Jahren der Satan wieder los werden und die Völker Gog und Magog (cf. Ezech. 38 sqq.) herzurufen wird, welche dann „die geliebte Stadt" belagern, aber durch Feuer vom Himmel verzehrt werden. Diese letzte Kraftanstrengung des Satans und seines Reiches wird vergeblich sein, denn derselbe wird nun auf immer in den Feuer- und Schwefelsee geworfen, wo das Thier und der Pseudoprophet sind, gequält von Ewigkeit zu Ewigkeit (v. 7—19). Den Schluss dieses Entscheidungskampfes bildet die allgemeine Auferstehung und die Vernichtung des Todes (v. 14, coll. 1. Cor. 15, 26). — Das letzte Gesicht enthält die selige Frucht dieser Kämpfe, die Offenbarung des neuen Jerusalems (21, 1—22, 7). Dieses ist 21, 1—8 nach seiner religiösen Seite geschildert: „Ein neuer Himmel und eine neue Erde, die alte ist vergangen (cf. Jes. 65, 17), und die heilige Stadt kommt vom Himmel hernieder, gleich einer Braut geschmückt für ihren

Mann — siehe, eine Hütte Gottes bei den Menschen — und sie werden sein Volk sein, und er, ihr Gott, wird mit ihnen sein (Ezech. 37, 27) und abwischen wird Gott jede Thräne von ihren Augen (cf. 7, 17, coll. Jes. 25, 8) und der Tod wird nicht mehr sein (Jes. l. c.): „Siehe, ich mache alles neu“ (cf. 2. Cor. 5, 17). — V. 7 und 8 wird dem Ueberwinder selige Gemeinschaft mit Gott, den Unreinen, mit heidnischen Sünden Befleckten ihr Loos in dem Feuersee angekündigt. — V. 9—21 folgt nun die Schilderung der physischen Beschaffenheit der Gottesstadt, Schilderung, deren Züge grösstentheils aus Ezech. 40, 41 und 48 entlehnt sind. Die Stadt hat 12 Thore, auf denen 12 Engel und die Namen der 12 Stämme Israels (v. 12—14). Die Stadt ist würfelförmig (v. 16) und misst 144 Ellen. Die Fundamente der Stadt sind Edelsteine, und die Thore sind Perlen (18—21). — Mit v. 22 bis 27 wird wiederum die geistige Herrlichkeit der Stadt beschrieben, aber mehr in ihrer Beziehung zum Cultus und zur Theokratie: an der Stelle des Tempels ist Gott der Allmächtige; der Sonne und des Mondes bedarf sie nicht mehr (Jes. 60, 19), denn die Herrlichkeit Gottes beleuchtet sie und das Lamm. Und die Heiden werden wandeln in ihrem Lichte (Jes. 60, 3) und die Könige werden ihre Schätze in sie bringen (cf. Jes. 60, 16 sq.). Nichts Unreines wird hereinkommen (cf. Jes. 52, 1), sondern einzig die, welche in dem Buche des Lebens eingeschrieben sind. — Ein Strom lebendigen Wassers (cf. Ezech. 47, 1; Zach. 14, 8) geht aus vom Throne Gottes und des Lammes, und auf jeder Seite des Stromes steht ein Baum des Lebens bringend 12 Früchte und Blätter tragend zur Heilung der Heiden (22, 1. 2). Nichts dem Banne verfallendes wird in der Gottesstadt sein, sondern der Thron Gottes und des Lammes ... Nacht wird keine mehr sein, denn Gott der Herr ist ihr Licht ... (v. 3—5). — Die Schilderung schliesst mit dem Befehl an den Seher: „Schreibe: diese Worte sind wahrhaftig .... siehe, Ich komme bald! selig wer die Worte dieser Weissagung hält (v. 6. 7)!“ — So weit die ἀποκάλυψις selbst.

120 Der Epilog (22, 8—21) kündigt sich damit an, dass der Apokalyptiker wieder in seinem eigenen Namen als „ich Johannes“ auftritt und berichtet, dass er dem Engel, der ihm diese Dinge mitgetheilt, habe zu Füssen fallen wollen, aber daran verhindert worden sei, zugleich aber den Befehl erhalten habe, diese prophetischen Worte nicht zu versiegeln, weil die Zeit der Erfüllung nahe sei, so dass keine Frist für den Sünder zur Bekehrung mehr sei (v. 8—11). — V. 12—16 tritt wieder Christus auf den Plan und erklärt sich für das Alpha und das Omega, und spricht das Segensurtheil über die Gereinigten und das Verwerfungsurtheil über die Profanen. Er habe seinen Engel gesendet, um den Gemeinden solches kund zu thun, Er, die Wurzel

Davids und der leuchtende Morgenstern. — Dieser Verkündigung Christi antwortet der Geist (der Weissagung) und die gläubige Gemeinde: „Komm!“ (gleichsam das Amen zu der Offenbarung Christi). — Der Abschluss des Buches (22, 18—21), in welchem der Seher wieder selbst das Wort nimmt, enthält nicht eine dem Eingang entsprechende (1, 3) verheissungsvolle Empfehlung des Buches, sondern eine Drohung gegen die, welche etwas zu den Worten dieser Weissagung hinzufügen oder etwas von denselben wegnehmen werden. Das Buch schliesst bedeutungsvoll: Christus spricht: ich komme bald! und der Seher spricht im Namen der Christenheit: Amen, komm, Herr Jesu! (gleichsam das Grundwort des ganzen Buches).

So fremdartig auch dieses Buch unserm abendländischen Geschmacke vorkommen mag, so abstossend auch der Hass und das Rachegefühl gegen die heidnischen Mächte in demselben erscheinen mögen, so ist es doch unmöglich, sich dem Eindrucke des Erhabenen und Eindringlichen in den sieben Sendschreiben, in vielen Bildern, insonderheit in dem Bilde des neuen Jerusalems (21, 1—5), überhaupt aber dem Eindrucke der glühenden Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn und des ergreifenden Schlusses zu entziehen.

c. Hauptgedanken der Apokalypse.

121. Das Schicksalsbuch oder das Buch der Rathschlüsse Gottes (c. 5, 1—10). Es ist versiegelt mit 7 Siegeln, d. h. der Inhalt ist verborgen und ein Geheimniss (coll. Col. 1, 26; Eph. 1, 9 und 3, 3). Niemand kann die Siegel öffnen, den Inhalt der göttlichen Rathschlüsse erkennen (v. 2—4), als der Messias allein, der Löwe aus dem Stamme Juda (cf. Gen. 49, 9. 10), die Wurzel Davids (Anspielung auf Jes. 11, 10: שֹׁרֶשׁ יִשַׁי, LXX ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί, cf. Jer. 23, 5 צֶמַח, aber LXX ἀνατήλο —). Der Messias kann das Buch entsiegeln, weil er der Erfüller des Gesetzes und der Propheten ist; er kann es entsiegeln, weil er mit den Stammhaltern der Theokratie in solidarischem Zusammenhang steht (cf. v. 5. 9). — Die Eröffnung der sechs ersten Siegel hat zur Folge verschiedene Calamitäten und Gottesgerichte, und zwar in gesteigertem Masse. Der Eröffnung des siebenten Siegels geht die Versieglung der 144,000 Auserwählten aus Israel und das Herzukommen der zahllosen Geheiligten und Martyrer aus den Heiden vorher (c. 7), und man erwartet, dass mit der Eröffnung des siebenten Siegels (c. 8, 1) das Endgericht kommen werde. Statt dessen entfaltet sich dasselbe zu 7 Posaunen (8, 6 sqq.), welche wiederum schreckliche Calamitäten über die Erde bringen. Erst nach längerem Verzug ertönt die siebente Posaune, welche nach des Engels ausdrücklicher

Erklärung das Ende bringen soll (10, 5—7, cf. 11, 15 sqq.). Dieses besteht darin, dass verkündigt wird, das Reich Gottes und Christi sei gekommen, worüber die Himmelsbewohner, die 24 Aeltesten, frohlocken, die Heiden aber ergrimmen; und zum Zeichen, dass das Messiasreich wirklich angebrochen sei, erscheint die lange vermisste Bundeslade in dem geöffneten Tempel (11, 19). — Zwei Fragen drängen sich uns hier auf: 1) Warum besteht die Enthüllung der göttlichen Rathschlüsse in lauter Calamitäten, und zwar so schrecklicher Art? Dieses erklärt sich aus der jüdischen und judenchristlichen Idee von den Messianischen Geburtswehen (Dan. 12, 1: עֵת צָרָה oder חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ). Dazu kam bei dem Apokalyptiker der Eindruck von der Neronischen Verfolgung und von der drohenden Katastrophe Jerusalems, — Dinge, welche den Seher mit Bildern göttlicher Strafgerichte erfüllen mussten. 2) Wie haben wir uns den Verzug und die immer weitere Suspension des Endes zu erklären? Die Stimmung der christlichen (judenchristlichen) Welt war überhaupt die sehnsüchtige Erwartung der Parusie, und diese Stimmung war gesteigert durch die furchtbaren Ereignisse der letzten Jahre, welche die Rache des Himmels herauszufordern schienen. Nun wollte aber die Parusie und die Rache des Blutes der Martyrer immer nicht kommen (cf. 6, 9. 10). Der immer weitere Aufschub des Endgerichtes in unserm Buche ist also der Reflex der Stimmung der damaligen Christenheit.

122. Der Kampf zwischen den göttlichen und den widergöttlichen Mächten (c. 12—20; ein Vorspiel davon ist bereits c. 11). Dieser Kampf wird mythologisch eingeleitet durch den Kampf Michaels, des Schutzengels Israels mit dem Satan (12, 7 sqq.), aber, nachdem dieser vom Himmel auf die Erde geworfen worden, auf die Erde verlegt (v. 13 sqq). Aber schon ehe dieses geschah, hatte der Drache dem Messiaskinde, das erst geboren werden sollte, aufgelauert, um es zu tödten (v. 4). Nachdem jedoch das Messiaskind zum Himmel entrückt und der Satan auf die Erde geworfen ist, so verfolgt dieser die Messiasmutter, das wahre Israel, aber ohne Erfolg, da diese vor seinen Nachstellungen geschützt wird (v. 15. 16), hierauf die Kinder derselben (v. 17). — Der Kampf zwischen den himmlischen und höllischen Mächten wird nun (c. 14—16) unterbrochen durch eine Reihe von Gottesgerichten, die aber erst ihre Spitze erreichen in dem Gericht über die grosse Babel (c. 18 u. 19) und in der Ueberwindung des Drachen (20, 1—3). — Der Abschluss des Kampfes besteht in dem Entscheidungskampf (20, 7—10) zwischen Satan und seinem Heer auf der einen und den Heiligen und der „geliebten Stadt" auf der andern Seite. So wie der Kampf zwischen Michael und dem Drachen nur siegreich für jenen, und derjenige des Drachen mit dem

Messias und der Messiasmutter nur vergeblich sein konnte, so kann auch die letzte Anstrengung des losgewordenen Satans mit den Heiligen nur mit seiner Besiegung und seinem endlichen Sturz in den Ort der Verdammten enden. — Warum lässt aber der Apokalyptiker den Satan, den Antichrist und den Pseudopropheten erst auf tausend Jahre in den Feuerpfuhl geworfen werfen, sodann das tausendjährige Zwischenreich eintreten (20, 4—6), hierauf den Satan wieder los werden und den letzten Entscheidungskampf beginnen und endlich auf immer in den Verdammungsort geworfen werden? Der Schlüssel zur Erklärung liegt in dem Auferstehungsglauben der Juden, welcher sich anfänglich nur auf die Gerechten (Israeliten) bezog (Dan. 12, 1—3). Von dieser Auferstehung wurde dann die allgemeine Auferweckung unterschieden und jene als *ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη* (20, 5. 6) oder *ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίων* (Luc. 14, 14?) bezeichnet. Damit war thatsächlich ein Zwischenraum zwischen beiden Auferweckungsacten gesetzt, dessen Dauer durch die runde und symbolische Zahl 1000 (Ps. 90, 4, cf. 2. Petri 3, 8) bestimmt wurde. — Bei unserm Apokalyptiker hat aber sowohl das tausendjährige Reich als die Lösung des Satans zum letzten Kampf unstreitig eine pragmatische Bedeutung: der zeitweilige Sieg über das Satansreich und die zeitweilige Herrlichkeit der Heiligen darf nicht als definitiv und final aufgefasst werden und die Gemeinde Christi darf sich nicht in absolute Sicherheit einwiegen lassen. Der endliche und ewige Sieg kann nur kommen, nachdem der Widersacher seine letzten Kräfte aufgeboten hat.

123. Die göttlichen und die widergöttlichen Mächte selbst. A. Die göttlichen Mächte. Der absolut supernaturalen Anschauung des Buches gemäss sind die beiden Parteien von Oben nach Unten betrachtet und werden von uns auch so aufgezählt werden. 1) Gott selbst. Die Schilderung (4, 2. 3; 5) erinnert an Exod. 24, 10 u. 17 und noch genauer an Ezech 1, 26—18: „Auf dem Throne sitzend, seine Erscheinung gleich einem Jaspis (Ex. und Ez. gleich einem Sapphir), und ein Regenbogen (= Ez.) rings um den Thron, einem Smaragde gleich . . . . Und Blitze und Donner gingen von dem Throne aus (cf. Ex. v. 17; Ez. v. 27).“ — Der Hofstaat Gottes besteht in den 24 Aeltesten (v 4) und vier Thieren, das eine mit dem Ansehen eines Löwen, das andere wie ein Ochse, das dritte mit dem Ansehen eines Menschen und das vierte mit demjenigen eines Adlers (v. 6. 7) — eine Schilderung, die derjenigen von Ezech. 1, 5. 10 entnommen ist. Diese vier Thiere (Cherubim oder hypostasirte Naturkräfte) bringen Gott — wie die Seraphim Jes. 6, 3 — ihren unaufhörlichen Lobgesang, das „Dreimalheilig“ dar (v. 8). — 2) Christus. Er ist derjenige, der diese *ἀποκάλυψις* dem Seher offenbart (1, 1). Er heisst *ὁ μάρτυς*

ὁ πιστὸς (sonst niemals im Neuen Testament!), ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν (coll. auch Col. 1, 18), ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς (1, 5). Er wird (ziemlich paulinisch) bezeichnet als der, welcher uns liebt und gewaschen hat mit seinem Blute*) (ibid.). Coll. Gal. 2, 20; Rom. 8, 37: ἀγαπήσας) und uns zu einem Königreich (βασιλείαν), zu Priestern für Gott (cf. Exod. 19, 6 מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים LXX und 1. Petri 2, 9: βασίλειον ἱεράτευμα) gemacht hat. Was das alte Israel nur seiner Bestimmung nach war, das ist das neue Israel durch das reinigende Blut Christi (1. Joh. 1, 7; Hebräer 9, 14) wirklich geworden. — Christus erscheint dem Seher in der Einleitungs-Vision — danielisch — wie eines Menschen Sohn (v. 13); aus seinem Munde geht ein scharfes Schwert (v. 16 = 2, 12. 16, coll. Hebr. 4, 12; Eph. 6, 17). Er nennt sich ὁ πρῶτος κ. ὁ ἔσχατος (v. 17, cf. Jes. 48, 12) und der Lebende: „Ich war todt, und siehe, ich bin lebend von Ewigkeit zu Ewigkeit (v. 18) und habe die Schlüssel des Todes und der Unterwelt (ᾅδης = שְׁאוֹל, coll. צַלְמָוֶת Hiob 38, 17, LXX ᾅδης) — Da Christus derjenige ist, der dem Seher angiebt, was er den Gemeinden schreiben soll, so ist er der Herzen- und Nierenprüfer, der vollkommene Kenner des religiösen Bestandes der Gemeinden. — Es ist zu bemerken, dass in diesem introitus lauter specifisch-christliche Züge angebracht sind. — In der ἀποκάλυψις selbst erscheint Christus als der Sieger, als der Löwe aus dem Stamme Juda, als die Wurzel = das Wurzelschoss Davids (cf. Gen. 49, 9 mit Jes, 11, 1. 10) und als solcher ist er der, welcher das Schicksalsbuch öffnen kann (c. 5, 5), weil er die Erlösung vollbracht und das Geheimniss des göttlichen Rathschlusses vollbringt, als „das geschlachtete Lamm" (v. 6 und 12). — In der zweiten Offenbarungsreihe (c. 12 sqq.) werden wir Zeugen seiner Geburt von der israelitischen Gottesgemeinde (12, 4. 5); und sogleich, mit Ueberhüpfung dessen, was dazwischen liegt, erscheint er als der, welcher die Völker weiden (regieren) wird mit eisernem Stabe (cf. Ps. 2, 9) und vor den Verfolgungen des Drachen entrückt wird zu Gott und seinem Throne. — Als Weltrichter erscheint er (c. 14, 14) auf weisser Wolke „wie eines Menschen Sohn," mit einer scharfen Sichel in der Hand, um die Ernte des Gerichtes zu halten (v. 16—20). Das Gericht ergeht vornämlich über die Erzwidersacherin des Messias-Reiches, die grosse

*) Mit ℵAC ... Syr. ist ἀγαπῶντι, nicht mit Elz. ἀγαπήσαντι (Conformirung mit Gal. 2, 20; Rom. 8, 37) zu lesen. — Eben so ist wahrscheinlich nicht mit ℵAC al. λύσαντι (welches durch ἀπὸ τ. ἁμαρτιῶν ἡμ. erfordert zu werden schien) sondern λούσαντι (Constr. praegn.) zu lesen, mit Codd. plur. und Vulg. Copt. Aeth utr.

Babel; der Fall und die Zerstörung derselben hat das „Hochzeitmahl des Lammes" zur Folge (c. 19, 7. 8). Der Himmel ist geöffnet und Christus als Reiter auf weissem Ross, als Sieger in der Schlacht (19, 11—13) und genannt ὁ λόγος τοῦ θεοῦ *), erscheint, und seine Kriegsheere hinter ihm her; aus seinem Munde geht ein scharfes Schwert, er wird die Völker weiden mit eisernem Scepter (v. 15, cf. 12, 6) und die Weinkelter des Zornes Gottes treten, als „der König der Könige und der Herr der Herren" (v. 16): gleichsam die Besieglung seiner Macht, die er als Weltrichter beweist. — 3) Die Engel, welche die Gerichte Gottes theils ankündigen, theils vollziehen. — Ausser den Schutzengeln der 7 Gemeinden sind folgende Gestalten auszuzeichnen: die 7 Posaunenengel (8, 2. 6 sqq.) und im zweiten Theil die Engel mit den 7 Schalen des Zornes Gottes (15, 7 und 16, 1 sqq.), ferner der Engel mit dem ewigen Evangelium (14, 6), worunter wegen des fehlenden Artikels und weil es das Gericht über alle Völker zum Inhalte hat, nicht das speciell christliche Evangelium, sondern die allgemeine Botschaft vom Rathschlusse Gottes verstanden ist; endlich der Engel, welcher den Fall der grossen Babel ankündigt (14, 8, cf. 18, 2). — 4) Die Gemeinde Gottes. Diese theilt sich in die israelitische und ausserisraelitische Gemeinde. Die israelitische Gemeinde wird unter zwei Gesichtspunkten dargestellt: α) im ersten Theil als christliche Gemeinde oder als die 12 mal 12,000 aus allen Stämmen Israels, welche versiegelt, d. h. mit dem Zeichen der Aechtheit versehen werden (7, 3—8, cf. 14, 1). Von der Masse des israelitischen Volkes wird nämlich das wahre, das geistliche Israel unterschieden (cf. auch Rom. 9, 6, und 11, 4. 5); β) im zweiten Theil erscheint es als die Mutter des Messias (12, 4 sqq.), folglich von vorne herein als das vorchristliche Israel. Dadurch wird der historische Zusammenhang der israelitischen Gemeinde mit Christus hervorgehoben (cf. 5, 5). — Die ausserisraelitische Gemeinde besteht aus einer unzählbaren Menge von Heiligen und Martyrern (7, 9 sqq.) aus allen Nationen, angethan mit weissen Talaren und mit Palmen in den Händen. Auf die Frage eines Repräsentanten der Israelitischen Gemeinde (v. 13) werden sie bezeichnet als solche, die aus der grossen Verfolgung kommen und geheiligt seien durch das Blut des Lammes, die deshalb vor dem Throne Gottes stehen und ihm dienen Tag und Nacht; keine

---

*) Nicht identisch mit dem Logos im Johanneischen Prolog, denn 1) ist hier λόγος τοῦ θεοῦ nur Prädicat Christi, im Johanneischen Prolog ist ὁ λόγος Subject; 2) ist hier der, welcher ὁ λόγος τοῦ θεοῦ heisst, der Weltrichter, was der Logos des vierten Evangeliums gerade nicht ist, cf. 1, 4. 14—17; 3, 16. 17; 12, 47.

Noth wird sie mehr treffen, sondern das Lamm wird ihr Hirte sein (v. 17, cf. Ps. 23, 1. 2) und Gott wird abwischen jegliche Thräne von ihren Augen (cf. Jes. 25, 8).

123. B. Die widerchristlichen Mächte sind in absteigender Linie folgende: 1) Der rothe Drache oder der Satan (12, 3. 4), der Erzfeind des Messias von seiner Geburt an, aber zugleich der Widersacher des Schutzengels Israels (v. 7. 8) und Verfolger des wahren Israels (v. 13 sqq.) und seiner Kinder (v. 17). Er heisst auch „die alte Schlange" (v. 9; 20, 2) als der listige Verführer von Anbeginn (Gen. 3, 1—5, cf. Sap. S. 2, 24); der Ankläger (κατήγωρ, cf. Hiob 1, 9 sqq.; 2, 4 sqq.), der Verführer der Menschen (12, 9. 20, 10). — So gefährlich er aber auch ist, so wird er doch von dem Schutzengel Israels überwunden (12, 8. 9) und aus dem Himmel geworfen (v. 9; anders Luc. 10, 18, und wieder anders Joh. 12, 31). Das Ende des Kampfes ist, dass er gefesselt und in den Abgrund geworfen wird (20, 1 sqq.), und wenn er gleich nach tausend Jahren wieder los wird und sich anschickt zum letzten Verzweiflungskampf, so ist doch das Ende, dass er vollkommen und auf ewig in den Feuersee geworfen wird (20, 10). — 2) Das Thier aus dem Meer oder der Antichrist (13, 1—10) und ihm zur Seite sein Helfershelfer, das Thier aus der Erde oder der Pseudoprophet (l. c. 11—17). — α) Das Thier aus dem Meere (13, 1, cf. 17, 8: aus dem Abgrund), das siebenköpfige, parderähnliche (v. 2, cf. Dan. 7, 6) hat seine Macht vom Drachen empfangen (ibid.). Einer seiner Köpfe ist tödtlich verwundet worden, aber wieder geheilt (v. 3) und die ganze Erde ist ihm, dem Wiederkommenden, angehangen (cf. oben § 115). Sein Mund ist voll Lästerungen (v. 5. 6); er führt Krieg mit den Heiligen und besiegt sie (v. 7) und Alle huldigen ihm, welche nicht eingeschrieben sind in dem Lebensbuche des geschlachteten Lammes (8). Sein Name ist (v. 18) verhüllt angegeben als Neron Caesar, und seine Stellung in der Reihefolge der Römischen Kaiser ist (c. 17, 8—11) deutlich genug bezeichnet, so dass es der allegorisirenden Künsteleien nicht bedarf. (Ueber 13, 18 sowohl als über 17, 8—11 vgl. § 114). Die Incongruenz, dass c. 13 das Thier die Römische Weltmacht und Nero nur einer ihrer 7 Köpfe ist und dagegen v. 18 und 17, 8—11 das antichristliche Thier Nero selbst ist, und dass endlich nach 13, 3 das Thier den Nero — nach 17, 7 aber Nero die Stadt Rom trägt, wird auch durch die gegentheiligen Erklärungen nicht gehoben. — Es wird ferner gesagt, dass 10 Könige sich mit dem Thier (Nero) verbünden und mit dem Lamme Krieg führen, aber von diesem werden besiegt werden, weil er der Herr der Herren und der König der Könige ist (v. 12—14, cf. 19, 19). Sein Ausgang aber ist, dass es sammt dem

Pseudopropheten in den Feuer- und Schwefelsee geworfen wird (19, 20). — β) Das Thier aus der Erde oder der Pseudoprophet (13, 11—17, cf. 19, 20) ist schwieriger geschichtlich zu bestimmen als das Thier aus dem Meere. — Er ist äusserlich einem Lamm ähnlich, redet aber wie ein Drache. Er bewirkt, dass alle Erdbewohner dem Thiere huldigen. Er thut grosse Zeichen und verführt dadurch die Erdebewohner, dass sie dem Thier eine Statue errichten, und vermag sogar der Statue Leben einzuhauchen (14. 15). Er bewirkt, dass Alle, vom Kleinsten bis zum Grössten, sich ein Zeichen auf die Hand oder auf die Stirn machen (16) und dass Niemand kaufen oder verkaufen könne, er trage denn dieses Zeichen an sich (17). — Wegen v. 11 (cf. Matth. 7, 15) und v. 14 (cf. Matth. 24, 11. 24) könnte man an das jüdische Pseudoprophetenthum denken, aber v. 12. 14. 15 passt nicht dazu. Mehr Wahrscheinlichkeit hat die Beziehung auf das heidnische Orakelwesen, auf das ja von Alters her der Römische Staat mehr als kein anderer gegründet war. Wir könnten dann das ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς (v. 11) auf die Erdorakel, namentlich auf das Pythische, beziehen. — 3) Die Hure, die grosse Babel, oder die Römische Weltstadt (17, 1—7, cf. 18, 2 sqq.). Sie wird geschildert als die auf grossen Wassern gelagerte (nämlich von der Jonischen Küste aus betrachtet); als die, von welcher die Erdebewohner berauscht worden seien; sie sitzt auf einem scharlachrothen Thiere, ist voll von Lästerungen, hat 7 Köpfe (cf. 13, 1) und 10 Hörner. Sie ist geschmückt mit Purpur und Edelgestein, aber voll Greuel der Unzucht (v. 4). Auf ihrer Stirne ist geschrieben: *Μυστήριον* (in mal. part. auch 2. Thess. 2, 7), *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη*, die Mutter aller Buhlerinnen und Greuel der Erde. Sie ist betrunken von dem Blute der Heiligen und Martyrer (v. 6). — Von dem Wein ihrer Hurerei haben alle Völker getrunken (18, 3), die Könige der Erde haben mit ihr Hurerei getrieben und die Handelsleute der Erde sind von ihrer Ueppigkeit reich geworden (18, 3). — Ihr Ende wird als Rache für alles Arge, das man von ihr erfahren, herbeigerufen (v. 4—8). Mit glühenden Farben wird, wie einst die Zerstörung von Tyrus (Ezech. 27), der Untergang der heidnischen Weltstadt geschildert (18, 9 sqq.). — Jedem, der sich eine Uebersicht von unserm Buche verschafft hat, wird sich die Wahrnehmung aufdrängen, dass zwischen den wichtigsten Persönlichkeiten desselben ein durchgängiger antithetischer Parallelismus stattfindet: Gott und der Satan; Christus und der Antichrist; der Geist der Weissagung (19, 10), dessen Worte wahr und zuverlässig sind (19, 9; 21, 5; 22, 6) und der Lügenprophet; hier die Messiasmutter und Gottesgemeinde, dort die Hure und Verfolgerin der Gläubigen, insonderheit aber die grosse Babel und das neue Jerusalem. —

Neben diesem absoluten Gegensatz findet sich auch ein relativer: das irdische (c. 11) und das himmlische Jerusalem (c. 21: siehe unten).

125. Der Triumph des Gottesreiches oder das Neue Jerusalem (21, 1—22, 5). — Die Prämissen dieses herrlichen Ausganges sind: der Fall der grossen Babel, über welchen die Erdebewohner wehklagen (18, 9—20), die himmlische und die irdische Gottesgemeinde aber frohlocken (19, 1—9); der Sieg Christi als des wahren Kriegshelden (19, 11—16); der Sturz des Antichrists und des Pseudopropheten (19—21), die Fesselung des Satans und nach Verfluss des tausendjährigen Reiches und dem letzten Entscheidungskampf der definitive und ewige Sturz desselben (20, 10); endlich die allgemeine Todtenauferstehung und das Weltgericht (20, 11—15). Dies ist die negative Seite des Triumphes der göttlichen Mächte. Die positive Seite ist das neue Jerusalem mit seiner Herrlichkeit. Für den Ideengehalt ist v. 1—8 am wichtigsten. Zwar dass die heilige Stadt vom Himmel auf die Erde herabkömmt (v. 2 und 10), gehört dem äusserlichen Supernaturalismus des Apokalyptikers an; aber schon das Bild von der geschmückten Braut ist keineswegs bedeutungslos, denn nicht nur die Schönheit der Gottesstadt wird damit angezeigt, sondern auch das Verhältniss derselben zum Herrn, welches zarter und inniger gar nicht bezeichnet werden konnte. Der bedeutungsvollste Zug ist aber in v. 3: „Siehe, eine Hütte Gottes bei den Menschen, und Er wird mit ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein und Er wird ihr Gott sein (cf. Levit. 26, 11. 12 und Ezech. 37, 27). Obwohl ein alttestamentlicher Zug, klingt derselbe hier doch ganz originell. Der wesentliche Charakter der neuen Gottesstadt ist die innige und traute Gemeinschaft mit Gott und Gottes mit ihr. — „Und Gott wird abwischen jegliche Thräne von ihren Augen . . .“ (7, 17, cf. Jes. 25, 8) und der Tod wird nicht mehr sein“ (cf. auch 1. Cor. 15, 54—56; Jes. l. c.; Hos. 13, 14). — „Siehe, Ich mache Alles neu“ (cf. auch 2. Cor. 5, 17). — „Dem Dürstenden will Ich geben von dem Quell des Lebenswassers (v. 6, cf. Jes. 55). . . „Der Ueberwinder wird Alles ererben und Ich werde ihm Gott sein und er wird mir Sohn sein (v. 7, cf. 2. Sam. 7, 14; Ps. 89, 27). In der sinnlichen Schilderung der heiligen Stadt ist der Zug bedeutsam, dass dieselbe 12 Thore hat nach der Zahl der 12 Stämme Israels, und mit dem Namen der 12 Apostel bezeichnet ist (12. 14), in welcher Zahl Paulus nicht inbegriffen sein kann. — Bedeutsam ist ferner, dass die Stadt keinen Tempel hat, sondern dass der allmächtige Gott selbst ihr Tempel ist (v. 22), mit andern Worten, dass die Gottesverehrung in ihr nicht mehr eine kirchlich vermittelte, sondern eine unmittelbare ist (cf. Joh. 4, 24), so wie auch, dass statt der Sonne und des Mondes die Herrlichkeit Gottes (die כְּבוֹד יה״, die שְׁכִינָה) sie er-

leuchtet (v. 23; Jes. 60, 19); das Lamm wird ihre Leuchte sein, — ein Zug, der an Joh. 1, 14 erinnert. — Ganz jüdisch oder vielmehr alttestamentlich klingt, was v. 24—27 (cf. Jes. 60, 3; 11; 52, 1) gesagt ist. — Ein schöner, freilich Ezech. 47, 1 und Zach. 14, 8 entnommener Zug ist der von dem Strom Lebenswassers, der vom Throne Gottes und von dem Lamm ausgeht (22, 1), und von den an beiden Ufern desselben stehenden Lebensbäumen (Ezech. 47, 7), welche zwölf Früchte tragen und Blätter zur Heilung der (kranken) Heiden (v. 2): ein Zug, in welchem theokratischer Partikularismus und religiöser Universalismus vereinigt sind. — Ueberhaupt ist in der neuen Gottesstadt alles enthalten, was von geistigem und leiblichem Segen, von himmlischer und irdischer Herrlichkeit gedacht werden kann.

d) Der praktische Zweck der Johanneischen Apokalypse.

126. Dass das Buch über die apokalyptischen Ideen hinaus noch einen praktischen Zweck hat, erhellt aus dem Prolog (den sieben Sendschreiben) und dem Epilog (22, 6—19) und insbesondere daraus, dass hier das *τηρεῖν* der Worte dieser Weissagung eingeschärft wird (22, 7. 18. 19). — Welches ist nun aber dieser Zweck und worin besteht solches *τηρεῖν*? — In den Sendschreiben werden die Gemeinden von Ephesus (2, 2), von Smyrna (2, 9), von Pergamon (2, 13), von Thyatira (2, 19) belobt wegen ihrer Standhaftigkeit (*ὑπομονῇ*), die Gemeinde zu Philadelphia, dass sie das Wort des Herrn bewahrt und seinen Namen nicht verleugnet habe (3, 8). Sehr bezeichnend ist auch der stehende Schluss: die Verheissung an den Sieger (*ὁ νικῶν* 2, 7; 11; 17; 26; 3, 5; 12; 21). Auch Christus hat gesiegt (5, 5). — Getadelt wird an den Gemeinden vornehmlich die Toleranz gegen heidnisches Wesen (Pergamon: 2, 14. 15; Thyatira: 2, 20) und das Erkalten der Liebe und des geistigen Lebens (Ephesus 2, 4 sq.; Sardes 3, 1; Laodizäa 3, 15. 16). — Das Paränetische in diesen Sendschreiben lässt sich mithin zusammenfassen in die Ermahnung zur Treue und Standhaftigkeit, gegenüber dem heidnischen Wesen und den Drangsalen, welche eben so viele Versuchungen zum Abfall und zur Verläugnung des Namens Christi sind. — Im Epilog wird betont, dass die Worte dieser Weissagung zuverlässig und wahr seien (22, 6), wird erinnert, dass die Wiederkunft des Herrn bald (*ταχύ*, v. 7. 12. 20; cf. *ἐν τάχει* 1, 1) erfolgen werde und derjenige selig zu nennen sei, welcher die Worte des Herrn treu und fest bewahre (v. 7. 18. 19, siehe oben). — Wie verhält sich nun aber dieser praktische Zweck zu dem apokalyptischen Inhalt? — Der letztere ist von Anfang bis zu Ende auf die Zukunft des Herrn gerichtet, — auf die Drangsale und Gottesgerichte, welche über die Welt gehen werden;

auf den harten Kampf, den die Gottesgemeinde mit den antichristlichen Mächten werde zu bestehen haben, welcher aber mit dem völligen Sieg über die letztern enden werde; auf die herrliche Zukunft, welche die treuen Ueberwinder zu gewärtigen haben: — also Drangsale und Kämpfe in der Vergangenheit und nächsten Zukunft, aber Aussicht auf einen herrlichen Ausgang nach standhaft erduldeter Drangsal! — Es begegnen sich mithin die Grundidee der ἀποκάλυψις, „der Herr kommt!" und der paränetische Zweck: „Wer überwindet, der wird Alles ererben." — „Sei getreu bis in den Tod, so will Ich dir die Krone des Lebens geben" (21, 7; 3, 11). — Beides, die Idee, dass der Herr — der Sieger und Weltrichter — kommt, und die Ermahnung zur Standhaftigkeit, einigt sich in der Grundstimmung, die durch das ganze Buch hindurch geht und am Schluss ihren Ausdruck findet: „Der Geist und die Braut sprechen „Komm! und der es hört, spreche Komm!" (22, 17) — „Amen, komm, Herr Jesu (v. 20)!" — Es ist die glühende Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn.

V. Die zwischen Paulinismus und Judenchristenthum vermittelnde Richtung.

127. Der Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristenthum, zwischen Petrinismus und Paulinismus drängte zu einer Vermittlung oder Union zwischen den beiden Richtungen. Der Wahrheitsgehalt beider liess sich nicht verkennen: wenn die judenchristliche Richtung den historischen Zusammenhang mit dem alten Bundesvolk und mit Jesu, die Auctorität eines Petrus und Jakobus, die treue Pietät für das Gegebene in die Wagschale legen konnte, so vermochten die Pauliner das Gewicht dieser Gründe nicht in Abrede zu stellen, kostete es doch den Apostel Paulus selbst grosse Anstrengungen seiner Dialectik, sich mit dieser Richtung auseinander zu setzen! — Wenn auf der andern Seite die Pauliner die Geisteskraft ihres Hauptapostels, die Arbeit und ausgezeichneten Erfolge desselben in den Heidenländern geltend machten, so konnten nur die Verbissenen unter den Judenchristen diesen Gründen widerstehen; die billig Denkenden mussten sie zugeben. — So konnte und musste sich auf beiden Seiten allmählich eine irenische Tendenz ausbilden. So lange jedoch nicht ein Standpunkt gefunden war, der als höhere Einheit beide Richtungen in sich auflösen konnte, so musste die Vermittlung in gegenseitigen Concessionen oder in Abstumpfung der gegensätzlichen Punkte bestehen. Die Pauliner mussten das Gewicht der Auctorität eines Petrus an-

erkennen und die antinomistischen Spitzen ihrer Lehre abstumpfen; sie mussten der paulinischen Heidenmission ihr Anstössiges zu benehmen suchen und den Schein zerstreuen, als ob Paulus ein Apostat des Gesetzes und des jüdischen Volkes wäre. — Die Petriner mussten die paulinische Heidenmission anerkennen, den jüdischen Ceremonialismus fallen lassen und das Gesetz auf das Sittengesetz beschränken, — Beschränkung und Idealisirung des Gesetzes, in welcher die Alexandriner und die vornehmsten Schriftgelehrten schon den Anfang gemacht und der Herr selbst vorangegangen war. Einen Anfang solcher Vermittlung hatte auch bereits der Apostel Paulus gemacht: im ersten Corinthierbrief c. 8 (doch siehe 2. Cor. 11!), im Römerbrief c. 14 und im Philipperbrief c. 1, 12—18 (doch siehe 3, 2). — Doch ein allgemeineres Streben nach Annäherung und Ausgleichung machte sich erst später geltend. Die von paulinischer Seite ausgehende Vermittlung stellt sich dar in den Schriften des Lukas, die von judenchristlicher Seite ausgehende Union in den Petrinischen Schriften am vollkommensten aber in Clem. R. 1. Cor.

a) **Die Schriften des Lukas** (Vermittlung vom Paulinismus aus).

127. Man darf diese Schriften nicht einzig und allein auf die Vermittlungstendenz hin ansehen. Lukas wollte Geschichte schreiben musste zu diesem Behuf aus Quellen schöpfen und war mehr oder weniger von denselben abhängig. Diese Quellen bestanden wohl grossentheils in mündlicher Ueberlieferung, aber waren gewiss auch schriftliche. Im Evangelium sind sie um so unzweifelhafter, je mehr die Sprache hebraisirt, während der Verfasser den Beweis leistet, dass er ein verhältnissmässig reines Griechisch zu schreiben versteht. Im höchsten Maasse ist jenes bei der Vorgeschichte der Fall, die sowohl durch ihre Sprache als durch ihren poetischen Charakter ihren Ursprung verräth. Dann stand dem Evangelisten, hauptsächlich in der grossen Einschaltung (9, 51—18, 14) eine Spruchsammlung zu Gebote. Weiter schöpfte er auch aus paulinischen Quellen, was namentlich aus der mit 1. Cor. 11, 23 sq. übereinstimmenden Abendmahls-Einsetzung erhellt. — Da Lukas besonders reich ist an solchen Zügen, welche Jesu Sünderliebe darstellen und welche den paulinischen Universalismus durchblicken lassen (cf. einerseits 7, 37—50; 15; 18, 9—14; andererseits 3, 35—38; 4, 25—27; 10, 1—16, cf. 17 sqq.; ib. 30—37; 14, 16—24; 17, 11—18), so thut sich da auch entweder die paulinische Quelle oder die paulinische Tendenz kund. In beiden Fällen stellt sich der Evangelist als Pauliner dar. Aber weil er offenbar auch aus jüdischen Quellen geschöpft hat (c. 1 und 2, zum Theil auch c. 3), so stellt sich der Evangelist als einen solchen dar, welcher beide Rich-

tungen zu vereinigen sucht. Doch kommt auch solches vor, das ein oppositionelles Interesse blicken lässt (cf. 13, 26. 27, cf. Matth. 7, 22. 23). — Man wird immerhin im dritten Evangelium das vermittelnde Moment mehr in der Zwiefältigkeit der Quellen als in der Verarbeitung derselben zu suchen haben. — Letzteres tritt mehr in der Apostelgeschichte hervor. Doch dürfen wir auch in dieser Schrift nicht Alles tendenziös auffassen, obschon diejenigen sich in einem groben Irrthum befinden, welche diese Schrift für eine zuverlässige Geschichtsquelle halten, denn wie wollen diese Gal. 1, 17 mit Act. 9, 25—27 vereinigen? oder wie wollen sie Gal. 2, 1—10 verstehen? als identisch mit Act. 15? aber sieht man dann nicht die wesentlichen Differenzen zwischen beiden Berichten? — als nicht-identisch? dann zeigt die Apostelgeschichte auch hier eine wesentliche Lücke — und nicht nur eine Lücke, sondern eine wesentliche Differenz in der Auffassung des Verhältnisses des Paulus zu den Uraposteln! Wie will man das gänzliche Schweigen der Apostelgeschichte von der Evangelisation der Galater erklären? Wo will man die Menge autobiographischer Notizen (Gal. 1, 17 sq.; 1. Cor. 15, 32 und 2. Cor. 11, 24 sqq.) in der Apostelgeschichte unterbringen? — Dessen ungeachtet müssen wir daran festhalten, dass Lukas auch in dieser Schrift Geschichte erzählen wollte und von den ihm zugänglichen Quellen abhängig war. Diese waren im ersten Theil offenbar Petrinische, d. h. solche, welche aus der Urgemeinde hervorgegangen waren und die Petrus als ihren Helden darstellten. Aber auch über das Leben des Paulus und den ersten Theil seiner Wirksamkeit (bis zur sogenannten Wirquelle) war der Verfasser nur mangelhaft unterrichtet. — Mögen aber auch seine Quellen weder vollständig noch ganz zuverlässig gewesen sein: Lukas wollte Geschichte schreiben, aber diese Geschichte sollte seinem Zwecke dienen.

129. Welches ist dieser Zweck? — Wir bemerken folgende Punkte: Petrus ist der erste Heidenbekehrer (c. 10), nachdem seine judaistischen Bedenken durch eine symbolische Vision beseitigt worden sind (v. 10 sqq.), — obschon wir aus Gal. 2, 7 wissen, dass Petrus der Apostel der Beschneidung war und ferner sein wollte, und obschon er sich nach Gal. 2, 12 von Emissären des Jakobus so imponiren liess, dass er die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufhob. — Er hatte nach der Bekehrung der Familie des Cornelius diesen Schritt gegen die judaistischen Eiferer zu vertheidigen (c. 11, 2—18), also dasselbe zu thun, was später Paulus so oft mündlich und schriftlich thun musste. — An dem Apostelconvent, wohin Paulus und Barnabas von der Antiochenischen Gemeinde abgeordnet worden, um die Frage über die Verpflichtung der Heidenchristen auf das Mosaische

rkennen und die antinomistischen Spitzen ihrer Lehr-
ie mussten der paulinischen Heidenmission ihr Anst
nen suchen und den Schein zerstreuen, als ob Pa
Gesetzes und des jüdischen Volkes wäre. — D
lie paulinische Heidenmission anerkennen, den
nus fallen lassen und das Gesetz auf das S
Beschränkung und Idealisirung des Geset
driner und die vornehmsten Schriftgelehrt
und der Herr selbst vorangegangen w
mittlung hatte auch bereits der Ar
Corinthierbrief c. 8 (doch siehe
und im Philipperbrief c. 1, 12—
allgemeineres Streben nach Anr
erst später geltend. Die vor
mittlung stellt sich dar in
christlicher Seite ausg
am vollkommensten aber

a) Die Schrifte

127. Man da ... arum dies?
Vermittlungstende ... stels Paulus u
musste zu dieser ... ck nebst der Irenik, welc
weniger von ... dadurch erreicht, dass 1) dem
grossentheils ... alle Ehre gelassen wird, unter Vers
schriftliche. ... Schatten auf ihn werfen könnte; 2) dass P
die Sprac ... Vertheidiger der Heidenbekehrung erscheint; 3)
er ein V ... rsprecher der Befreiung der Heidenchristen vom G
höchst ... auftritt; — 4) dass auf der andern Seite — der judais
durch ... gegenüber, als sei er ein Apostat des Judenthums un
... — Paulus als gesetzestreuer Sohn seines Volkes geschi
wird; 5) dass in der Geschichte des Paulus dasjenige verschwie
wird, was den Petrinern unangenehme Erinnerungen hätte erwec
müssen, wie der Vorfall in Antiochien (Gal. 2, 11 sqq.), die Stiftu
der Galatischen Gemeinden (cf. Act. 16, 6, cf. 18, 23) und der Co
flict zwischen Paulus und den Judaisten in derselben; 6) dass auf d
Gotteswerk in der Bekehrung des Paulus ein grosses Gewicht gelegt
und diese nicht weniger als dreimal erzählt wird (Act. 9; 22, 6—16;
26, 12—13); 7) dass insbesondere Paulus, der sich stets zuerst an die Juden
anschloss, nur nothgedrungen sich an die Heiden wandte (siehe oben);
8) dass ein Parallelismus zwischen Petrus und Paulus nachgewiesen
werden kann (Strafwunder Act. 5, 1—11, coll. 13, 8—11; wunderbare

... uem
vernichte den
ischer dar-
Offenbar zum
nd seiner
che im Sinne
Petrus als
schweigung
Petrus als
3) dass er
Gesetzes-
istischen
und des
ildert

Gefängniss 12, 6—11, coll. 16, 26—31; magische
5, 15, coll. 19, 12; Heidenbekehrung durch beide,
armonie zwischen den Uraposteln und Paulus (9, 17.
, 13—21 und 21, 17 sqq.). — So hat der Ver-
Hervorhebung des Harmonisirenden aus seinen
sgleichung — mit seiner Apologie des Pau-
Tendenz verfolgt. — Cf. Schnecken-
er Apostelgeschichte, 1841. Baur, über
in der christlichen Kirche. 1842, S. 142
q. — Zeller, die Apostelgeschichte
itisch untersucht, 1854. — Anders
113 sq. — Mayerhoff, hist.-
chriften, S. 1—30. — Leke-
der Apostelgeschichte von
chieden gegen Schnecken-
ck, über die Quellen
, auch Lekebusch und Bleek,
denz der Apostelgeschichte heben
verbeck (in der vierten Ausgabe des
ches und „Ueber das Verhältniss Justin's des
gesch. in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie,
O. Pfleiderer (Paulinismus S. 495 sqq.). Die beiden
hrten fanden in unserer Schrift „einen entarteten Pauli-
wogegen Hilgenfeld (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.
nd ebend. 1872, IV und Hist.-krit. Einleitung in's N. T.
574) wiederum den Unions-Paulinismus darin nieder-
l.

ie Petrinischen Briefe. (Vermittlung vom Judaismus aus).

α) Der erste Petrusbrief.

ser den Handbüchern der Einleitung in's N. T. und den Commenta-
Wette, Huther. Steiger, Th. Schott u. a.:
s, théologie chrétienne au siècle apostolique, II, 291 sqq.
eiss, der petrinische Lehrbegriff. 1855.
— Biblische Theologie des N. Test. 1. Ausg. S. 154 sqq. —
. Ausg. S. 116 sqq.
, der petrin. Brief (theol. Jahrbb. 1856, II, S. 193 sqq.
Lange in Herzogs REncyklop. XI, S. 436 sqq.
ld, sieben Sendschreiben des N. Bundes, 1870.
rimm, Problem des ersten Petrusbriefes, theol. Studien und Kritiken,
872, IV.
zmann, zur Krit. des Ephesier- u. Colosserbriefes, 1872, S. 259 sqq.
— Art. in Schenkel's Bibellexikon, IV, S. 494 sqq.
ere Liter. s. in Hilgenfeld's hist.-krit. Einl. in's N. T. S. 625—27.

Gesetz zu erledigen, vertritt nicht Paulus, sondern Petrus die Gesetzesfreiheit derselben (15, 7—11). — Auf der andern Seite lesen wir, dass *Paulus*, der sich doch nach Gal. 1, 16; Rom. 1, 5 und 11, 13 als Apostel der Heiden wusste und nach Gal. 2, 7 sogar laut Uebereinkommen mit den Uraposteln als solcher anerkannt worden war, dennoch sich überall zuerst an die Juden gewendet und an die Synagoge angeschlossen, und erst gedrungen durch den Widerstand seiner Volksgenossen sich an die Heiden gewendet habe (13, 14, cf. 46; 17, 1. 2, cf. 5; 18, 1—4, cf. 5. 6; 19, 8; 28, 23—28). — Obgleich er mit allem Nachdruck die Freiheit vom Mosaischen Gesetz predigte und den Judaisten (Gal. 2, 3—5) und den Schwankenden gegenüber (ibid. 2, 11—16) auch praktisch geltend machte, so sehen wir ihn in der Apostelgeschichte das Ceremonialgesetz fleissig beobachten (16, 3; 18, 8; 19, 21; 21, 26). Wenn auch diese Praxis theils als Accommodation, theils als die Rechtfertigung vor Gott nicht berührend erklärt werden kann, so wird man doch zwischen jenen Grundsätzen und dieser Praxis des Paulus keine sonderliche Uebereinstimmung und Consequenz wahrnehmen können. Wir werden vielmehr durch alles dieses zu dem Ergebniss gedrängt, dass der Verfasser der Apostelgeschichte *den Petrus paulinischer* und *den Paulus petrinischer* darstelle als jeder von ihnen wirklich war. Warum dies? Offenbar zum Zweck einer *Apologie des Apostels Paulus und seiner Heidenmission*. Dieser Zweck nebst der *Irenik*, welche im Sinne des Verfassers liegt, wird dadurch erreicht, dass 1) dem Petrus als Haupt der Urapostel alle Ehre gelassen wird, unter Verschweigung dessen, was einen Schatten auf ihn werfen könnte; 2) dass Petrus als Anfänger und Vertheidiger der Heidenbekehrung erscheint; 3) dass er auch als Fürsprecher der Befreiung der Heidenchristen vom Gesetzeszwang auftritt; — 4) dass auf der andern Seite — der judaistischen Meinung gegenüber, als sei er ein Apostat des Judenthums und des Gesetzes — *Paulus* als gesetzestreuer Sohn seines Volkes geschildert wird; 5) dass in der Geschichte des Paulus dasjenige verschwiegen wird, was den Petrinern unangenehme Erinnerungen hätte erwecken müssen, wie der Vorfall in Antiochien (Gal. 2, 11 sqq.), die Stiftung der Galatischen Gemeinden (cf. Act. 16, 6, cf. 18, 23) und der Conflict zwischen Paulus und den Judaisten in derselben; 6) dass auf das Gotteswerk in der Bekehrung des Paulus ein grosses Gewicht gelegt und diese nicht weniger als dreimal erzählt wird (Act. 9; 22, 6—16; 26, 12—13); 7) dass insbesondere Paulus, der sich stets zuerst an die Juden anschloss, nur nothgedrungen sich an die Heiden wandte (siehe oben); 8) dass ein Parallelismus zwischen Petrus und Paulus nachgewiesen werden kann (Strafwunder Act. 5, 1—11, coll. 13, 8—11; wunderbare

Befreiung aus dem Gefängniss 12, 6—11, coll. 16, 26—31; magische Wirkung erwartet: 5, 15, coll. 19, 12; Heidenbekehrung durch beide, (siehe oben); 9) Harmonie zwischen den Uraposteln und Paulus (9, 17. 18; 15, 4. 7 sqq.; 15, 13—21 und 21, 17 sqq.). — So hat der Verfasser — sei es durch Hervorhebung des Harmonisirenden aus seinen Quellen, sei es durch Ausgleichung — mit seiner Apologie des Paulus zugleich eine irenische Tendenz verfolgt. — Cf. Schneckenburger, über den Zweck der Apostelgeschichte, 1841. Baur, über den Ursprung des Episkopates in der christlichen Kirche. 1842, S. 142 — und „Paulus," Ed. I, S. 5 sqq. — Zeller, die Apostelgeschichte nach ihrem Ursprung und Inhalt kritisch untersucht, 1854. — Anders De Wette, Einleitung Ed. VI, § 113 sq. — Mayerhoff, hist.-krit. Einleitung in die Petrinischen Schriften, S. 1—30. — Lekebusch, Entstehung und Composition der Apostelgeschichte von neuem untersucht. 2. Ed. 1859. — Entschieden gegen Schneckenburger, Zeller und Baur: Schwanbeck, über die Quellen der Schriften des Lukas, Bd. I, 1847; auch Lekebusch und Bleek, Einleitung in's N. T. — Die Tendenz der Apostelgeschichte heben dann wieder mehr hervor: Overbeck (in der vierten Ausgabe des De Wette'schen Lehrbuches und „Ueber das Verhältniss Justin's des Mart. zur Apostelgesch. in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie, 1872, III) und O. Pfleiderer (Paulinismus S. 495 sqq.). Die beiden letztern Gelehrten fanden in unserer Schrift „einen entarteten Paulinismus," — wogegen Hilgenfeld (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1871, I; und ebend. 1872, IV und Hist.-krit. Einleitung in's N. T. 1875, S. 574) wiederum den Unions-Paulinismus darin niedergelegt fand.

b) **Die Petrinischen Briefe.** (Vermittlung vom Judaismus aus).

α) Der erste Petrusbrief.

Cf. ausser den Handbüchern der Einleitung in's N. T. und den Commentarien von De Wette, Huther. Steiger, Th. Schott u. a.:

Reuss, théologie chrétienne au siècle apostolique, II, 291 sqq.
B. Weiss, der petrinische Lehrbegriff. 1855.
— Biblische Theologie des N. Test. 1. Ausg. S. 154 sqq. — 2. Ausg. S. 116 sqq.
Baur, der petrin. Brief (theol. Jahrbb. 1856, II, S. 193 sqq.
J. P. Lange in Herzogs REncyklop. XI, S. 436 sqq.
Ewald, sieben Sendschreiben des N. Bundes, 1870.
W. Grimm, Problem des ersten Petrusbriefes, theol. Studien und Kritiken, 1872, IV.
Holtzmann, zur Krit. des Ephesier- u. Colosserbriefes, 1872, S. 259 sqq.
— Art. in Schenkel's Bibellexikon, IV, S. 494 sqq.
Weitere Liter. s. in Hilgenfeld's hist.-krit. Einl. in's N. T. S. 625—27.

130. Dass der erste Petrusbrief den nachpaulinischen Schriften beigezählt wird, beruht auf folgenden Gründen: 1) Der Verfasser schreibt an die Christen der *διασπορά* in Pontus, Galatien, Kappadozien, Asia proconsularis und Bithynien und redet sie 2, 10; 18 und 4, 3 deutlich als gewesene Heiden an. Das Evangelium muss also in diesen Ländern schon verbreitet sein, und wir wissen, dass es Paulus ist, der es daselbst verkündigt hat. Der Briefsteller setzt also die paulinische Wirksamkeit daselbst voraus. Die Ausdrücke *διασπορά* und *παρεπίδημοι* sind nur scheinbar dagegen, denn als *διασπορά* kann er seine Leser bezeichnen, da die judenchristliche Bevölkerung natürlich nicht ausgeschlossen ist, und *παρεπίδημοι* (Beisassen) kann er sie nennen gemäss der Anschauung, die wir auch Hebr. 11, 13; Phil. 3, 20 (cf. Gen. 47, 9; Ps. 39, 13) finden. — 2) Der ganze Brief setzt Leser voraus, die viel zu leiden haben (1, 6; 2, 12; 2, 19—23; 3, 13. 14; 17; 4, 12—19; 5, 6), insonderheit Schmähungen (2, 15; 3, 9. 16; 4, 14) und zwar als *Χριστιανοί* (3, 16; 4, 14. 16). Wir müssen daher an eine Christenverfolgung denken, welche über diese Asiatischen Gemeinden erging. Welche Christenverfolgung? die Neronische (so die Mehrzahl der Ausleger)? aber darauf scheint wenigstens 3, 15 nicht zu passen, welche Stelle auf g e r i c h t l i c h e Verfolgungen deutet. Zudem wird geltend gemacht, dass die Neronische Verfolgung sich kaum auf Kleinasien erstreckt haben werde (doch cf. Apoc.); daher haben Baur, Schwegler, Holtzmann, Hilgenfeld in jenen Stellen vielmehr Anspielungen auf die Trajanische Verfolgung gesehen, was wenigstens mit Plinii l. X, epp, 96 und 97 ziemlich gut übereinstimmt. Welche dieser Verfolgungen aber auch gemeint sein mag, so ist der Brief jedenfalls nachpaulinisch. — 3) Der Brief zeigt eine Menge Anspielungen auf Paulinische Briefe und eine Abhängigkeit von denselben, namentlich vom Römerbrief, cf. 1, 2. 20 mit R. 8, 29; 11, 2; — 1, 5 und 5, 1 mit Rom. 8, 18; 1, 7 mit R. 2, 7. 10; 1, 22 mit R. 6, 17; 2, 10 mit R. 9, 25. 26; 2, 24 mit R. 6, 18; 3, 4 mit R. 2, 16. 29 und 7, 22; 3, 7 mit R. 10, 2; 3, 18 mit R. 5, 2. 6; 3, 22 mit R. 8, 34; 4, 1 mit R. 6, 6; 4, 13 mit 8, 17; am häufigsten sind die Uebereinstimmungen mit R. 12 und 13, cf. 2, 5 mit 12, 1; 1, 14 mit 12, 2; 4, 10. 11 mit R. 12, 3—8; 1, 22 mit R. 12, 9; 2, 17 mit R. 12, 10; 2, 16. 17 mit R. 12, 11; 4, 9 mit R. 12, 13; 3, 8—12 mit 12, 14—19; 2, 13. 14. 19 mit R. 13, 1—6; 2, 17 mit R. 13, 7—10; 2, 1. 9 mit 13, 11. 12; 4, 3 mit R. 13, 13; 4, 1 mit R. 13, 14. — Aber auch mit andern paulinischen Briefen, namentlich mit dem Epheserbrief zeigen sich auffallende Uebereinstimmungen, cf. 1, 3 mit Eph. 1, 3; 1, 10—12 mit Eph. 3, 8. 10; 1, 14 mit Eph. 2, 3; 1, 18 mit Eph. 4, 17; 1, 19 mit Eph. 1, 4, 7; 1, 20 mit Eph. 1, 4. 9 und 3, 9;

2, 1. 2 mit Eph. 4, 22—25; 2, 3 mit Eph. 2, 7; 2, 4—6 mit Eph. 2, 20—22; 2, 18 mit Eph. 6, 5; 3, 1. 5 mit Eph. 5, 22; 3, 7 mit Eph. 5, 25; 3, 18 mit Eph. 2, 18; 3, 19. 20 mit Eph. 4, 8—10; 3, 22 mit Eph. 1, 20—22; 4, 3 mit Eph. 4, 17; 4, 10 mit Eph. 4, 7; 5, 5 mit Eph. 5, 21; 5, 8. 9 mit Eph. 6, 10. 11.

131. Dessenungeachtet halten wir dafür, dass dieser Brief ein vom judenchristlichen Standpunkt ausgehendes Vermittlungsschreiben sei. Wir schliessen dies — indem wir von der Aechtheitsfrage hier ganz Umgang nehmen — aus folgenden Erscheinungen: 1) Der Brief will von Petrus verfasst sein (1, 1, cf. 5, 13) und den hier gegebenen Tröstungen und Ermahnungen Nachdruck geben durch den Namen dieses Apostels. — 2) Der Ausdruck διασπορὰ konnte schwerlich von einem Pauliner gebraucht werden. — 3) Der Brief, obschon mannichfach paulinisirend, hat auch Anklänge, ja zum Theil fast wörtliche Anklänge an den Jakobusbrief, cf. 1, 7 mit Jac. 1, 2. 3; 1, 24 mit J. 1, 10. 11; 2, 1 mit J. 1, 21; 2, 11 mit J. 4, 1; 4, 7 mit J. 5, 8; 4, 8 mit J. 5, 19. 20; 5, 6 mit J. 4, 6; 5, 9 mit J. 4, 7. Und zwar sind diese Parallelen der Art, dass die Ursprünglichkeit eher auf Seite des Jakobusbriefes zu suchen ist. — 4) Die Schlusserinnerung c. 5, 12: (Bezeugung, dass das die wahre Gnade Gottes sei, in welcher die Leser stehen) erhält nur dann ihre wahre und concrete Erklärung, wenn sie auf Beunruhigungen bezogen wird, welche die Leser von solchen erlitten, welche ihnen gesagt, das Evangelium, das ihnen verkündigt worden, sei nicht das wahre, und wenn man dabei namentlich an die Wirren in Galatien denkt. Die Beschwichtigung dieser Unruhe nun konnte kaum auf wirksamere und zugleich versöhnlichere Weise geschehen, als wenn ihnen gerade von judenchristlicher Seite, namentlich von Petrus oder in seinem Namen, die Versicherung gegeben wurde: das Evangelium, das sie von Paulus empfangen haben, sei doch das wahre. — Alles dieses aber beweist auch in hohem Grade den conciliatorischen Charakter dieses Briefes, wozu der milde, väterliche Ton desselben nicht wenig beiträgt.

Zweck und Gedankengang.

132. Der Zweck ist aus der Veranlassung — den Schmähungen und Verfolgungen, welche die Leser zu leiden haben — leicht zu entnehmen: der Verfasser will dieselben ermuntern, jene standhaft zu ertragen, und zugleich ermahnen, jene Leiden nicht durch Uebelthun zu verdienen, sondern die Gegner durch einen guten Wandel zu beschämen. Der Brief ist daher durch und durch paränetisch; das Didaktische in ihm dient fast ausschliesslich zur Motivirung der

Ermahnungen. — Jener Zweck wird nun in folgender Weise durchgeführt: Auf die Dedication folgt ein ermunternder Eingang (1, 3—12), welcher den Lesern das Herrliche ihres christlichen Standes in Erinnerung bringt. — Die erste Reihe von Ermahnungen (1, 13—2, 10) ist mehr allgemeiner Art: α) Ermahnung zu einem ihrem Christenstande gemässen, heiligen Wandel (1, 13—17), welcher motivirt wird durch die Erinnerung an den hohen Preis, um welchen sie erkauft worden sind (18—21). β) C. 1, 22—25 folgt die Ermahnung zur lautern Bruderliebe, motivirt durch ihre Wiedergeburt aus dem unvergänglichen Gottesworte. — γ) Es folgt (c. 2, 1—10) eine Ermahnung zur Unschuld des christlichen Lebens, welche darin besteht, dass sie, wie die Kinder nach der Muttermilch, nach dem lautern Worte Gottes verlangen, da sie hoffentlich schon die Güte des Herrn erfahren haben (εἴπερ ἐγεύσασθε), in welchem sie einen festen Grund finden, auf dem sie sich zu einem geistlichen Hause, zu einer neuen Theokratie aufbauen können. — Nach einem Uebergang (2, 11. 12) folgt die zweite Reihe von Ermahnungen, welche sich nun specieller auf die Leiden und harten Behandlungen bezieht, denen sie ausgesetzt sind (2,13—3,7). Dieser Abschnitt beginnt mit der Ermahnung zur Unterthanentreue, einer Verpflichtung, welche nicht aufgehoben werde durch die harte Behandlung, die sie erfahren; der sie vielmehr ein gutes Verhalten entgegensetzen sollen (13—20). Begründet wird diese Ermahnung durch die Hinweisung auf Christus, der für uns gelitten, der Schmähung nicht Schmähung, der Misshandlung nicht Drohung entgegengesetzt, sondern durch seinen Opfertod uns erlöst hat von der Sünde und Irrung (21—25). Anschliessend an diese Ermunterung folgt eine Ermahnung an die christlichen Frauen zur Bescheidenheit und Unterthänigkeit nach dem Beispiel der Frauen der Erzväter (3, 1—6). Es mochte nämlich häufiger vorkommen, dass gläubige Frauen ungläubige Männer hatten, von denen sie hart behandelt wurden und die sie am ehesten durch Sanftmuth zu gewinnen hoffen konnten. Nach dieser Ermahnung an die Frauen durfte eine solche an die christlichen Männer nicht ganz fehlen (v. 7), ihre Frauen als Miterbinnen des ewigen Lebens zu achten. — Die dritte Ermahnungsreihe (3,8—4,19) kündigt sich an als eine Schlussermahnung (Τὸ δὲ τέλος . .). α) Hier werden die Leser zunächst ermahnt, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, zu segnen, statt zu fluchen, friedfertig zu sein (3, 8—12); β) das unschuldige Leiden mit Standhaftigkeit zu ertragen und ihre Feinde durch ihren christlichen Wandel zu beschämen, indem es ja besser sei, unschuldig zu leiden als schuldig (3, 13—17), — alles im Hinblick auf Christus, der als Gerechter für die Ungerechten gelitten und sein erlösendes Wirken sogar

auf die Geister in der Unterwelt, namentlich auf die in der Noachischen Fluth Umgekommenen, ausgedehnt hat (18—20), — was dem Verfasser Gelegenheit giebt, auf die typische Bedeutung der Fluth und der Rettung der Noachischen Familie aufmerksam zu machen (21. 22). — γ) Hierauf folgt dic Ermahnung, alle jene heidnischen Sünden, denen sie früher herkömmlicher Weise ergeben gewesen, zu fliehen, deren Vermeidung von den Gegnern mit Befremden bemerkt werde (4, 1—6). — δ) Mit Erinnerung an das nahe Ende folgt wieder eine Ermahnung mehr allgemeiner Art (4, 7—11), welche aber (ε) sogleich wieder einlenkt zu Ermahnungen, die Leiden betreffend (4, 12—19): die Leser sollen sich nicht befremdem über die Dransalshitze, der sie unterworfen sind, sondern sich vielmehr freuen, dass sie mit Christus leiden (12—14), denn nicht als Uebelthäter sollen sie leiden (15), sondern bedenken, dass jetzt das Gericht über die Gemeinde Gottes gehe, — wenn aber über die Gemeinde Gottes, wie vielmehr über die Ungläubigen (17. 18, cf. Luc. 23, 31)! darum sollen sie ihre Seelen ihrem getreuen Schöpfer befehlen (19). — Die Schlussermahnungen (5, 1—11) beginnen mit einer Warnung an die Vorsteher vor Gewinn- und Herrschsucht (1—4), gehen dann über zur Ermahnung an die jüngern Gemeindeglieder zur willigen Unterordnung (5—7) und schliessen, angesichts der harten Anfechtungen, mit einer allgemeinen Ermahnung zur Nüchternheit und Wachsamkeit (8. 9), welche mit einem tröstlichen Segenswunsch abschliesst (10. 11). — Endlich Briefliches und Grüsse (12—14). — Dies der Inhalt; in Beziehung auf Form und Ton des Briefes ist zu bemerken, dass das Ganze — obschon vielfach abhängig von paulinischen Gedanken und vom Jakobusbrief — sich dennoch liest wie ein selbständiger Brief: keine Spur von sklavischer Nachahmung! Zum Unterschied vom Jakobusbrief, der durchgehends im Tone hohen Ernstes und der Auctorität spricht, weht in diesem Brief überall eine väterliche Milde. Der Verfasser ist kein Dialektiker, kein scharfer Denker (cf. insonderheit 3, 20—22). Dagegen sind die Anspielungen auf alttestamentliche Stellen meist ohne rabbinische Künstelei und ziemlich passend angebracht (cf. 1, 15. 16 mit Lev. 19, 2; 1, 23—25 mit Jes. 40, 6 sqq.; 2, 6, cf. Jes. 28, 16; 2, 7, cf. Ps. 118, 12 und Jes. 8, 14; 2, 9, cf. Exod. 19, 6; 2, 22, cf. Jes. 53, 9; 3, 10, cf. Ps. 34, 12 sqq.; 4, 18, cf. Prov. 11, 31? — 5, 5, cf. Prov. 3, 34).

Hauptgedanken des ersten Petrusbriefes.

134. Die Voraussetzung ist der christliche Stand der Leser. — In der Anrede nennt er sie *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι*. — *Παρεπίδημοι* heissen sie nicht sowohl im nationalen Sinne, — denn die Leser sind

ja nicht Juden, sondern Heidenchristen (siehe oben) — als vielmehr im religiösen Sinne (cf. Hebr. 11, 13; 13, 14), wie schon der Israelite sich einen πάροικος oder παρεπίδημος (גֵּר) genannt hat (Ps. 39, 13; 119, 19). Das Epitheton ἐκλεκτοὶ bezeichnet ihren religiösen, näher ihren christlichen Stand, die Ausscheidung von der Welt und die Zueignung an Gott, — einen Stand, in welchen sie durch eine That Gottes versetzt worden sind (Eph. 1, 4). Als ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι gehören sie der διασπορὰ in Pontus, Galatien u. s. w. an, was hier, den Heiden gegenüber, nur im übergetragenen Sinne gemeint sein kann, sofern die Christen das Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα sind (cf. Gal. 4, 26 mit Rom. 2, 29). — Ist in der Dedication die Einheit des neutestamentlichen Gottesvolkes mit dem alttestamentlichen angedeutet, so wird in dem Eingang des Briefes das specifisch Christliche ihres Standes hervorgehoben (v. 3—12). — Das an die Spitze gestellte Moment ist, dass sie von Gott wiedergeboren worden zu einer lebendigen Hoffnung. Gott ist es, der dieses bewirkt hat, und zwar als Vater unsers Herrn Jesu Christi, also in der Beziehung, in der er sich in Christus bewiesen hat, und diese That unserer Wiedergeburt ist geschehen κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος. Das Ziel und Resultat dieser Wiedergeburt ist die ἔλπις ζῶσα. Das Chrakteristische des christlichen Standes fasst sich dem Verfasser in der ἔλπις zusammen, wie dem Paulus in der πίστις; und zwar ist diese ἔλπις eine „lebendige", im Gegensatz gegen die leere, illusorische Hoffnung des natürlichen Menschen; lebendig ist sie durch das Medium der Auferstehung Christi, der Thatsache, welche unser Glauben und Hoffen als „nicht leer und vergeblich" (1. Cor. 15, 17—20) darthut. Der Inhalt dieser Hoffnung wird durch die Worte ausgedrückt: εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον κ. ἀμίαντον κ. ἀμάραντον. Der theokratische Begriff κληρονομία (נַחֲלָה: Jos. 13, 23. 28 al.; Deut. 4, 38; 15, 4 al.) ist im Gegensatz zur irdischen, vergänglichen, als welche sich das Land Canaan durch die Ereignisse bewiesen hat, „unvergänglich, unbefleckt und unverwelklich." Und was hier im Gegensatz gegen die κληρονομία des alttestamentlichen Volkes gesagt ist, das gilt von der christlichen κληρονομία im Gegensatz gegen jede andere κληρονομία. — Von diesem Erbe wird (v. 4 und 5) weiter gesagt, dass es bewahrt werde im Himmel für sie, während sie auf Erden durch die Kraft Gottes bewacht werden (φρουρουμένους) für das Heil: also das Erbe sicher für sie, und sie sicher für das Erbe! — V. 6—9 ist dann von der Freudigkeit die Rede, die sie haben ungeachtet der äussern Leiden und Anfechtungen, in denen sie sich befinden, und die selbst dazu beitragen müssen, das Gold ihres Glaubens wie durch ein Läuterungsfeuer zu bewähren. (Δοκίμιον scheinbar wie Jak. 1, 3, aber dort „Prüfstein", hier aber

„Aechtheit"). Mit dieser Freudigkeit ist enge verbunden die Liebe, die sie zu Christus haben, ohne ihn zu sehen. Nichts charakterisirt den christlichen Stand so sehr, als dass die Gläubigen ungeachtet der Leiden und in den Leiden innerlich voll Freudigkeit sind. — Endlich wird (v. 10—12) noch ein Grund der Freude hervorgehoben: das Heil, das gerade ihnen widerfahren ist im Gegensatz gegen die Propheten, die sich nach demselben gesehnt und danach geforscht haben, auf welche und welcherlei Zeit der prophetische, von Christus kommende und auf ihn zielende Geist hindeute, und denen als Antwort die Offenbarung zu Theil ward, dass diese Weissagung sich nicht auf sie selbst, sondern auf die Nachwelt, auf die Leser des Briefes beziehe. So hatte Jesus selbst seine Jünger selig gepriesen (Luc. 10. 23. 24): „Selig die Augen, die sehen, was Ihr sehet, und die Ohren, die hören, was Ihr höret, denn ich sage euch: viele Propheten und Gerechte haben gewünscht zu sehen, was Ihr sehet, und haben es nicht gesehen": das höchste Motiv dankbarer Freude und Beschämung, in hohem Grade geeignet, als Ermunterung, die Leiden und Verfolgungen, die sie ausstehen müssen, standhaft und freudig zu ertragen. — Hinwieder im Anschluss an den Alten Bund nennt der Verfasser seine Leser (2, 5) einen *οἶκος πνευματικός*, ein *ἱεράτευμα ἅγιον*. Durch den ersten Ausdruck werden wir erinnert an Stellen wie Ps. 118, 26; 92, 14 (cf. 1. Tim. 3, 15). Das andere Ehrenprädicat (cf. v. 9) bezeichnet die Gläubigen als solche, die einen freien Zutritt zu Gott und einen freien Verkehr mit ihm haben. Doch ist zu bemerken, dass an dieser Stelle die erwähnten Ehrenprädicate den Lesern nicht sowohl in Wirklichkeit zukommen, als vielmehr ihre Bestimmung markiren (siehe den nachfolgenden Zweck-Infinitiv). — Anders v. 9: *Ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς· οἵ ποτε οὐ λαὸς, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες."* — (Cf. Exod. 19, 5. 6: „Und nun, wenn ihr höret auf meine Stimme und haltet meinen Bund, so sollt ihr mir sein ein Eigenthum aus allen Völkern, denn mein ist die ganze Erde; und ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern = מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים = *βασίλειον ἱεράτευμα* LXX — ein heiliges Volk" u. s. w. Coll. Jes. 43, 20. 21: „. . Mich preisen die Thiere des Feldes . . . . dass ich in der Wüste Wasserströme gab, zu tränken mein auserwähltes Volk; das Volk, das ich mir gebildet, wird mein Lob verkündigen תְּהִלָּתִי יְסַפֵּרוּ = *τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι* —. Coll. Hos. 2, 25: „. . . . Ich begnadige die Unbegnadigten, und ich sage zum Nicht-mein-Volk: mein Volk bist du, und dasselbe sagt: mein Gott"). Die Grundstellen sind sehr frei

angewendet: 1) sind die Ehrenprädicate, welche Exod. l. c. dem Volk Israel bedingt zugetheilt werden, dem neuen Israel, den Christgläubigen unbedingt beigelegt; 2) ist der Ausdruck „Königreich von Priestern" von den LXX und von Petrus in *βασίλειον ἱεράτευμα* umgeändert; 3) ist mit der Exodus-Stelle Hos. 2, 25, welche einen ganz andern Zusammenhang hat, enge verbunden, und 4) ist Aehnliches von der Hoseas-Stelle zu sagen, welche, wie in Rom. 9, 25, so auch hier auf die Bekehrung der Heiden bezogen wird, doch Rom. l. c. auf die Bekehrung oder Berufung selbst, hier aber auf die Bekehrten als das neue Israel. — Es ist nicht ohne Bedeutung, dass die Ehrenprädicate dem neuen Volk Gottes unbedingt beigelegt werden, da dasselbe im Gnadenverhältniss und in der Erfüllungszeit steht. Die Prädicate selbst zeigen, als alttestamentliche, den Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Bunde. Auf dem Subject *ὑμεῖς*, welches den *ἀπειθοῦσιν* und an dem Eckstein, Christus, sich Stossenden entgegengesetzt ist, liegt der Nachdruck. Die Gläubigen sind ein *γένος ἐκλεκτόν*, als eine von der Welt ausgesonderte, gottgeweihte Familie. Sie sind ein *βασίλειον ἱεράτευμα*, ein Priestervolk (siehe v. 5) mit königlicher Würde (cf. auch Apoc. 1, 6; 5, 20), denn sie, die mit Gott in unmittelbarem Rapport stehen, können auch die wahren geistigen (cf. Rom. 12, 1) Opfer darbringen; und königliche Würde kommt ihnen zu, weil sie innerlich Niemanden über sich haben als Gott. Ein *ἔθνος ἅγιον* (עַם קָדוֹשׁ) sind sie, weil sie durch heilige Gesetze und Sitten regiert sind. Ein *λαὸς εἰς περιποίησιν* (סְגֻלָּה) sind sie, als ein von Gott erworbenes (*περιποιεῖσθαι* Act. 20, 28), ihm eigenthümlich angehörendes Volk. Dieses alles sind sie zu dem Zwecke, dass sie die Vollkommenheiten Gottes preisen, der sie — die in der Finsterniss Befindlichen — berufen hat zu seinem wunderbaren Lichte, sie, die einst ein Nicht-Volk (לֹא עַמִּי Hos. 2, 25), der Idee eines Volkes nicht entsprechend, nun aber ein Gottesvolk sind; einst Unbegnadigte, d. h. ausser dem Gnadenverhältniss Stehende, jetzt aber Begnadigte sind. Cf. die Sachparallele Eph. 2, 19. 20. — Diese Vorzüge und Ehrenprädicate mussten den Lesern um so mehr zur Ermunterung dienen, je schwerer der auf ihnen liegende äussere Druck war.

135. Aus der Herrlichkeit des Christenstandes fliessen dann die christlichen Beweggründe und Verpflichtungen. So einfach im Grunde das christliche Princip, so mannichfaltig gliedert es sich in seinen concreten Beziehungen auf das Leben. — Der tiefchristliche Charakter dieses Briefes leuchtet eben aus diesen Beziehungen hervor, welche weder specifisch-paulinisch, noch specifisch-judaistisch, sondern wahrhaft „katholisch" sind. — Wie oben schon erwähnt, sind die motivirten Ermahnungen dieses Briefes theils allgemeiner Art,

theils auf die Leiden bezüglich, denen die Leser unterworfen sind. Die Motive und Verpflichtungen sind also zunächst allgemeine und beziehen sich auf das christliche Leben überhaupt. — Die erste und grundlegende Ermahnung ist die Ermahnung zur Heiligung (1, 13—18). Die Motivirung ist eine zwiefache: 1) die Heiligkeit Gottes, ihres Berufers (14—16). Nachdem der Verfasser v. 14 die negative Seite der Verpflichtung zur Heiligung hervorgehoben, nämlich nicht sich zu conformiren (*συσχηματίζεσθαι* cf. Rom. 12, 2) den Lüsten, denen sie während ihres frühern Heidenlebens (während ihrer *ἀγνοία* cf. Eph. 4, 18; Act. 17, 30) ergeben gewesen (cf. unten 4, 2. 3): so lässt er v. 15. 16 die positive Seite folgen: . . . *κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε.* Die Motivirung geschieht durch die Erinnerung an die Heiligkeit Gottes, wofür passend die Stelle Lev. 19, 2 angeführt wird. Wie Gottes Heiligkeit für das alte Bundesvolk der Beweggrund — nicht nur zur levitischen (Lev. 11, 44. 45), sondern auch zur sittlichen Reinheit sein sollte, so ist um so mehr für das Volk des neuen Bundes die Heiligkeit Gottes das Motiv zur Heiligung. Hiemit verbindet sich auf's engste die Ermahnung zum Wandel in der Furcht (v. 17), welcher ein Motiv vor- und ein anderes nachgesetzt ist (v. 18). Es muss auffallen, dass der Apostel die Leser ermahnt, ihren Wandel in der Furcht zu führen, während doch Paulus sagt, wir hätten nicht einen Geist der Furcht, sondern den Geist der Sohnschaft empfangen (Rom. 8, 15) und 1. Joh. 4, 18 nicht weniger ausdrücklich gesagt ist: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus . . ." — Aber treffend schon Quenstedt: „Non vult apost. ut metuant fideles, ne sint in gratia, sed ne gratia excidant." — Cf. Bengel: „Spei adjungitur timor; utrumque ex eodem fonte; timor prohibet, ne spe excidamus." — Das Motiv, das diese Ermahnung einleitet, heisst: *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα* . . . . (*εἰ* = *ἐπεί* wie Rom 6, 5; 8, 31 al.) . . . ." d. h. wenn der unparteiische Richter von euch als Vater angerufen wird (Verbindung der Idee der göttlichen Gerechtigkeit mit der Idee seiner Vaterliebe). — 2) Diesem allgemeinen Motiv wird dann noch das specielle beigefügt: „da ihr wisset, dass ihr nicht mit vergänglichen Dingen — Silber oder Gold — losgekauft worden seid aus euerm eiteln, von den Vätern her überlieferten Wandel . . ." Das Gewicht des Gedankens liegt auf *οὐ φθαρτοῖς, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι* . . . . Da sie wissen, wie theuer sie erkauft sind, so sollen sie ihren Wandel in Furcht führen. — Eine weitere Ermahnung ist die zur Bruderliebe (1, 22 sqq.), und zwar zur ungeheuchelten, herzlichen, anhaltenden (*ἐκτενής*). Sie soll nicht bloss bestehen in Worten und Geberden, sondern aus dem Herzen und nicht

bloss eine schnell auflodernde und eben so schnell vergehende sein, sondern eine aushaltende, die Schwierigkeiten überwindende. Das Motiv ist eigenthümlich und bezeichnend: *τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας*. Die Läuterung der Seelen ist die Voraussetzung und Bedingung der herzlichen Bruderliebe, wie diese die Consequenz von jener ist. Wenn dann v. 3 hinzugefügt wird: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ κ. πνεύματος* — so drückt dies nicht sowohl ein Motiv, als die allgemeine Voraussetzung aus. Wenn der *λόγος θεοῦ* — was durch den Wechsel der Präpositionen *ἐκ* und *διὰ* nahe gelegt wird — nicht identisch ist mit der *σπορὰ ἄφθαρτος*, so muss die Frage sich aufdrängen: worin besteht denn die *σπορὰ ἄφθαρτος*; — eine aus dem Zusammenhange nicht zu beantwortende Frage! Es ist daher wahrscheinlich, dass die Präposition *διὰ* gewählt worden ist, weil der *λόγος θεοῦ* zwar als *σπορὰ ἄφθαρτος* vorausgesetzt, aber zugleich als äusseres Mittel gedacht ist. Der *λόγος θεοῦ* heisst *ζῶν*, weil er das Mittel des neuen Lebens ist, und *μένων*, weil er sowohl nach seinen Wirkungen, als nach seiner Natur unvergänglich ist, siehe das Folgende. — Als durch das Wort Gottes Wiedergeborne sollen und können sie herzliche Bruderliebe üben. — Eine weitere Ermahnung fasst eigentlich zwei in sich: 1) die Ermahnung, nach der Milch des Wortes Gottes zu verlangen (2, 1—3) und 2) sich als Bausteine erbauen zu lassen zu einem geistlichen Hause (v. 4. 5). Diese beiden an sich sehr verschiedenen Ermahnungen sind durch eine Relativ-Construction (v. 4) mit einander verschmolzen, dürfen aber hier unterschieden werden. — Die erste Ermahnung, nach der lautern Milch des Wortes Gottes zu verlangen, schliesst sich an das *ἀναγεγεννημένοι . . . διὰ λόγου* . . . (1, 23) an und geht (c. 2, 1) von der Voraussetzung aus, dass sie als Wiedergeborne alle Bosheit (*κακία* wie Eph. 4, 31 al.) und allen Trug und Heuchelei . . . . (Sünden Erwachsener) abgelegt haben und unschuldige Kinder geworden seien. Das Wort Gottes, nach dem sie verlangen sollen, heisst hier „Milch" als die naturgemässe Nahrung der kleinen Kinder. Dieses *γάλα* heisst *λογικὸν* (*λογικὸς* wie Rom. 12, 1), weil *γάλα* ein bildlicher Ausdruck ist; es heisst *ἄδολον* im Gegensatz gegen den *δόλος* und ähnliche Sünden, welche den Menschen sonst anhaften. Dieses Verlangen nach der Milch des Wortes Gottes hat den Erfolg und somit auch den Zweck (*ἵνα*), dass sie — wie die kleinen Kinder durch die Muttermilch — durch die Nahrung des Wortes wachsen und gedeihen, und zwar *εἰς σωτηρίαν* als dem Lebensziel der Kinder Gottes. Solches Verlangen ist bedingt und motivirt (*εἴπερ* CGK al. Vulg. Copt. Syr$^{p.}$ PP. — *εἰ* ℵAB Syr. Clem.) durch die Erfahrung von der Güte des Herrn. Passend ist hier auf Ps. 34, 9 (*γεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος* = טַעֲמוּ־כִּי־טוֹב יה)

angespielt. *Κύριος* ist an unserer Stelle Christus, siehe das Folgende. — 2) Die Ermahnung, auf Christus, den lebendigen Stein, selbst als lebendige Steine erbaut zu werden (sich erbauen zu lassen), hat zur Voraussetzung, dass sie zu Ihm, als dem festen Grunde, kommen. Christus heisst hier *λίθος ζῶν* (cf. *ὁ ἄρτος ὁ ζῶν* Joh. 6) „ne quis tropum nesciret“ (Bulling.), — ferner (*λίθος*) *ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένος, παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτὸς* ... mit freier Anspielung auf Ps. 118, 22, coll. Matth. 21, 42; Eph. 2, 20. — Die auf Christus als den lebendigen Stein sich Gründenden sind aber selbst lebendige Steine und in so fern gleichartig mit Christus. Das Resultat des *ἐποικοδομεῖσθε* ist der *οἶκος πνευματικὸς* und weiter das *ἱεράτευμα ἅγιον* (siehe oben § 134). Diese bildliche Rede erinnert an 1. Cor. 3, 10—15, wo aber die Intention eine andere ist.

136. Zu diesen allgemeinen Verpflichtungen kommen nun auch solche, die sich auf den Leidenszustand der Leser insbesondere beziehen. 1) Die allgemeinste und öfter wiederkehrende Ermahnung ist: den Schmähungen der Ungläubigen ihren guten Christenwandel entgegenzusetzen (2, 12. 15; 3, 1. 16). Die erste dieser Stellen hebt an mit der Warnung vor den fleischlichen Lüsten, welche wider die Seele streiten, und ermahnt zu einem guten Wandel „unter den Heiden,“ in deren Mitte sie wohnen und von denen sie misstrauisch angesehen werden, damit diese, indem sie von den Christen übel reden als von Uebelthätern, durch eigne Anschauung wegen ihrer guten Werke Gott preisen ... Das *ἐν ᾧ* heisst hier, wie Rom. 2, 1 eo quod. Aus eigner Anschauung (*ἐποπτεύοντες* c. ℵBC al. — *ἐποπτεύσαντες* c. AGK al.) sollen die Heiden dazu gebracht werden, wegen der guten Werke (*ἐκ* von der Ursache), welche die Christen thun, Gott zu loben (cf. Matth. 5, 16) *ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς*, d. h. am Tage der Gnadenheimsuchung (cf. *καιρὸς ἐπισκοπῆς* Luc. 19, 44) der Heiden, sc. wenn sie zur Busse und zum Glauben geführt werden. — In der Stelle 3, 16 werden die Leser in gleicher Weise ermahnt, ein gutes Gewissen zu haben, damit die Schmähenden beschämt werden. Vorher geht die ermunternde Bemerkung, dass ja Niemand ihnen schaden könne, so sie Nachahmer des Guten seien, sondern wenn sie auch um der Gerechtigkeit willen, d. h. weil sie *δίκαιοι* seien, leiden müssen, so seien sie selig zu preisen (v. 14, cf. Matth. 5, 10. 11), und mit Hinweisung auf Jes. 8, 12 sq. werden sie ermahnt, sich nicht vor Menschen zu fürchten, sondern Christus heilig zu halten, auch zur Verantwortung bereit zu sein gegen jedermann, der Rechenschaft von ihnen fordere über ihren Hoffnungsstand,— doch mit Sanftmuth und Schüchternheit: *συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν*, weil eine Verantwortung, wie diese, nur bei einem guten Gewissen abgelegt werden kann, damit „gerade darin, worin sie euch

Uebles nachsagen (ἐν ᾧ wie 2, 12) beschämt werden, die euern christlichen Wandel schmähen.“ — Als besonderer Ermunterungsgrund wird v. 18 sqq. noch beigefügt, dass Christus Einmal für die Sünden gelitten habe, der Gerechte für Ungerechte, was dann den Verfasser veranlasst, eine Ausführung über das anzuknüpfen, was mit Christus nach seinem Tode geschah (siehe unten). — Die Verhältnisse der christlichen Gemeinden bewegen den Apostel, diesen Hauptgedanken (2, 12; 3, 16) noch auf gewisse besondere Situationen anzuwenden: vorerst auf das Unterthanen-Verhältniss (2, 13. 14, cf. Rom. 13, 1—7), — hier aber mit bestimmter Beziehung auf die Bedrückungen: sie sollen aller ἀνθρωπίνη κτίσις unterthan sein; so nennt nämlich der Verfasser den Staat (κτίσις = Stiftung, cf. κτίσις τῆς πόλεως, κτίζειν ἑορτὴν — nicht weiter im Alten und Neuen Testament, wohl aber bei Polyb. al.). Unterthan sollen sie sein — sei es dem Könige (Kaiser) sei es den Proconsuln und Procuratoren, sei es ihren Unterbeamten; denn so sei der Wille Gottes, durch Guthandeln die Unerkenntniss der unverständigen Menschen zum Schweigen zu bringen (φιμοῦν wie Matth. 22, 34), — als Freie (cf. 1. Cor. 7, 22) und nicht als solche, die die Freiheit als Schleier ihrer Schlechtigkeit gebrauchen, sondern als Knechte Gottes. — Dieselbe Ermahnung bezieht der Verfasser auf das Sklavenverhältniss (2, 18 sqq.). Die οἰκέται (οἰκέτης = Sklave: Rom. 14, 4; Act. 10, 7 al.) sollen in aller Furcht ihren Gebietern unterthan sein, und zwar nicht nur den gütigen und billigen, sondern auch den schwierigen (σκολιοῖς, — das Wort sonst nirgends so im Neuen Testament). Jenes ist keine Kunst; in diesem bewährt sich die selbstverläugnende, christliche Gesinnung. — Endlich gilt solche Ermahnung auch für die christlichen Frauen heidnischer Männer (3, 1). Auch sie sollen ihren Männern unterthan sein (cf. Eph. 5, 22; Col. 3, 18), damit auch ungläubige und dem Wort des Evangeliums widerstrebende Männer durch den christlich-bescheidenen Wandel der Frauen ohne Wort dem Evangelium gewonnen werden (κερδαίνειν wie 1. Cor. 9, 20—22). Der Apostel traut also dem stillen und bescheidenen Wandel der Frauen eine Wirkung zu, welche das Wort des Evangeliums öfter nicht hat. Doch kann ἄνευ λόγου auch heissen: ohne Rede der Frauen, welche etwa ihre Männer bekehren wollen.

137. Die Ermahnungen zum christlichen Verhalten werden aber auch begründet durch das Verhältniss der Gläubigen zu Christus. cf. 2, 21 sqq. Hier ist Christus als Vorbild der Geduld im Leiden hingestellt, welche mit Worten von Jes. 53 geschildert wird. — „Dazu (nämlich zur standhaften Geduld im unschuldigen Leiden) seid ihr berufen worden, denn auch Christus hat für uns gelitten, indem er euch ein Vorbild (ὑπογραμμὸς) hinterliess, damit ihr nachfolgtet seinen

Fussstapfen . . . . welcher unsere Sünden selbst an seinem Leibe als Opfer getragen hat (ἀναφέρω vom Darbringen des Opfers = הֶעֱלָה wie 2,5; Hebr. 7, 27; 13, 15) auf das Holz (des Kreuzes), damit wir den Sünden entworden (ἀπογενόμενοι) der Gerechtigkeit hingegeben lebten, — Er, durch dessen Wunde (μώλωπι LXX) ihr geheilt worden seid (Jes. 53, 5, בַּחֲבֻרָתוֹ נִרְפָּא־לָנוּ). — Cf. ferner 3, 18—22 — eine vielbesprochene Stelle! Der Zusammenhang ist ähnlich demjenigen der vorigen Worte: es war von dem guten Wandel die Rede, durch welchen die Lästerer beschämt werden sollen, denn es sei besser, guthandelnd, wenn es Gottes Wille sei, zu leiden, als übelhandelnd. Zum Beweis dafür (ὅτι) wird erinnert, dass Christus Ein für allemal (ἅπαξ cf. Hebr. 6, 4; 10, 2) um der Sünden willen gelitten hat, als Gerechter für Ungerechte, „damit er euch Gott zuführte, getödtet dem Fleische nach, aber lebendig gemacht dem Geiste nach . . ." — Bis hieher ist der Gedanke klar, im Folgenden aber wird nicht nur fraglich, ob v. 19 sqq. vom Hauptgedanken noch logisch abhängig sei, sondern die Worte τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν .. ἐκήρυξεν u. s. w. sind ein bekannter Streitpunkt, abgesehen von dem unlogischen Nexus zwischen v. 20 und 21. Was vorerst v. 19—20 betrifft, so ist wohl unbestritten, dass ἐν ᾧ relativisch zu nehmen und auf πνεύματι zu beziehen ist, so wie dass unter der φυλακῇ der Scheol zu verstehen (cf. Apoc. 20, 17) und hier wirklich ein descensus Christi ad inferos und eine Predigt an die in der Unterwelt befindlichen Geister behauptet ist. Aber die Frage ist 1) Ob das ἐκήρυξε von einer Gerichtspredigt oder von einer Heilspredigt zu verstehen sei; 2) woher der Verfasser diese Vorstellung habe, und 3) ob dieselbe noch in irgend welcher Beziehung zu v. 17 und 18 stehe? Ad 1) Da κηρύσσειν im Neuen Testament meistens entweder allgemein oder von der Heilsverkündigung gebraucht ist, letzteres namentlich, wenn Christus Subject ist (Matth. 4, 17; 11, 1; Marc. 1, 38 al.), aber auch sonst (Rom. 10, 15); da nur im letztern Fall ein Zusammenhang mit dem Vorigen herauskömmt, und da der Zweck einer Gerichtspredigt hier nicht abzusehen ist: so ist gegen Flacius, Aret., Zezschwitz, Schott mit De Wette, Wiesinger, Huther al. ἐκήρυξε von der Heilspredigt zu verstehen. Ad 2) Unmöglich wäre es nicht, dass diese mythologische Vorstellung sich als Consequenz aus einem Ausspruch Jesu, namentlich Matth. 11, 21—24, entwickelt hätte; aber da die Sache nicht als eine Folgerung, sondern als eine bekannte Thatsache angeführt wird, so ist denjenigen Gelehrten beizupflichten, welche darin eine Anspielung auf Stellen des Buches Henoch (cf. Ed. Dillm. S. 27. 36 al.) finden, cf. Baur (theol. Jahrbb. 1856, S. 234 sqq.); Ewald, (Jahrbb. für bibl. Wissenschaft, XIII, 191 sqq. und „Sieben Sendschreiben des Neuen Bundes" S. 48), und Hilgenfeld,

Jüd. Apokalypt. S. 334. Id. Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1860, (S. 321) und Volkmar (ebend. 1861, S. 115. 427 sqq.). — Ad 3) Nach unserer Auffassung von ἐκήρυξε ist ein solcher Zusammenhang in der That vorhanden, indem gesagt wird, Christus, der erlösend für uns gelitten habe und lebendig gemacht worden sei, habe sein erlösendes Wirken bis in den Scheol ausgedehnt. — Im Folgenden ist dann freilich der Zusammenhang mit dem Hauptgedanken kaum mehr erkennbar. In διὰ ὕδατος (v. 20) liegt ein Doppelsinn, indem es zunächst heisst, „durch das Wasser hindurch", aber dann vermöge des Zusammenhanges mit v. 21, „mittelst des Wassers." Die Erwähnung der Früchte des Wassers der Sündfluth führt den Verfasser weiter auf die Bedeutung der Taufe als συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, d. h. entweder „die an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen" oder besser: ‚die auf Gott gerichtete stipulatio eines guten Gewissens (Gen. subj. und ἐπερώτημα nach einem spätern Sprachgebrauch)*)". — V. 20—22 hangen mit dem Hauptgedanken nur so zusammen, dass als Typus des unschuldigen Leidens das ζωοποιηθεὶς πνεύματι, die Predigt an die durch die Sündfluth gerichteten Geister (wovon dann der Typus der Taufe und das Wesen dieser letztern abhängig ist), und endlich die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters als Vollendung der Erlösung, angeführt werden. — Cf. ferner c. 4, 1—6: Hier wird noch eine andere segensreiche Folge des Leidens namhaft gemacht; sc. ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας. Doch ist dieses nicht als schlechthin eingetretene Folge, sondern zugleich als Motiv zu verstehen, cf. v. 2. 3. Die Worte εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις . . . . βιῶσαι markiren das Ziel des Leidens am Fleische; mit ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι . . . . verbunden mit dem folgenden ξενίζονται μὴ συντρεχόντων ὑμῶν . . . . ist ein aufmunterndes Motiv zu einem den Sünden und Wollüsten abgewandten Leben ausgesprochen, — alles unter Hinweisung auf Christus, der als unser Vorgänger am Fleische gelitten (v. 1) und infolge seiner Wiederbelebung (3, 18) sogar den Todten die gute Botschaft verkündigt hat (v. 6). — Cf. endlich 4, 12—14. In dieser Stelle wird als Beweggrund zum standhaften Ertragen der Leiden die Gemeinschaft der Leser mit Christus hervorgehoben. „Sie sollen sich nicht befremden lassen durch das Leidensfeuer . . . . als widerführe ihnen etwas Befremdliches (ξένος — ähnlich nur noch Hebr. 13, 9), sondern wie sie Theil haben an Christi Leiden, so sollen sie sich freuen, auf dass sie auch bei der Offenbarung seiner

*) Cf. De Wette, Brückner und Huther ad h. l.

Herrlichkeit sich mit Frohlocken freuen können (coll. Rom. 8, 17: . . . εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν). „Wenn ihr auch leidet um der Gerechtigkeit willen, so seid ihr selig (cf. 3, 14; Matth. 5, 10), denn der Geist der Herrlichkeit, der auch der Geist Gottes ist (καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα epexegetisch) ruhet auf euch" (ἀναπαύεται ἐπὶ . . cf. Jes. 11, 2: נָחָה עָלָיו רוּחַ יה״ und Num. 11, 25). — Anderer Art ist die Stelle 5, 8. 9: „Euer Widersacher (ἀντίδικος), der Teufel, wandelt umher (περιπατεῖ cf. Hiob 1, 7; 2, 2) und sucht, *wen* er verschlinge: *dem* (ᾧ Relat. c. Imper. — Relat.-Pron. übergehend in's Demonstr. cf. Kühner's gr. Gramm. II, S. 936) widerstehet fest im Glauben (cf. Jac. 4, 7), indem ihr wisset, dass dieselben Leiden an euern Brüdern in der Welt vollzogen werden." (Ἀδελφότης im Neuen Testament nur 1. Petri und sonst nicht vorkommend). — Diese Stelle enthält theils eine Ermahnung zur Festigkeit, theils eine Ermunterung durch das Wissen, dass sie viele Leidensgenossen haben (weit verbreitete Verfolgung). Eigenthümlich ist hier die Ableitung dieser Leiden vom Teufel; denn obgleich der Teufel als Ankläger und Widersacher der Menschen mehrfach erscheint (Hiob 1 und 2; Zach. 3, 1 sqq.; Matth. 4, 1—11; Joh. 8, 44), so wird doch Joh. 12, 31 und 1. Joh. 3, 8 gesagt, dass Christus namentlich durch seinen Tod (siehe Hebr. 2, 14) den Teufel besiegt habe. Doch vgl. Apoc. 12. — Wenn diese verschiedenen Aussagen auf Eine Anschauung zu reduciren sind, so ist es wohl diese, dass der Teufel, obschon besiegt, doch seinen Charakter beibehält und diesen auch wo möglich zu bethätigen sucht, durch Angriffe auf das Reich Christi u. s. w., aber dass man ihm widerstehen *kann*.

138. Ausser diesen mehr allgemeinen, auf ihre Lage passenden Ermahnungen enthält der Brief noch solche an besondere Klassen der Gemeinde. Von den Ermahnungen an die Sklaven als solchen, die unter dem Drucke sind (2, 18) haben wir schon gesprochen, eben so von den Frauen, welche sich in solch gedrückter Lage befinden (3, 1). Der Verfasser wendet sich aber auch, abgesehen von der Lage, an die *Ehemänner* (3, 7), ferner an die *Aeltesten* und an die *jüngern Mitglieder* der Gemeinde (5, 1—7). — Die Ermahnung an die *Ehemänner*, im Vergleich mit derjenigen an die Frauen auffallend kurz, enthält doch das Wesentliche. Nachdem die Frauen zur ὑποταγή ermahnt worden sind, so wendet sich der Verfasser an die Männer, und zwar auffallender Weise mit ὁμοίως, ohne dass ὑποτάγητε oder etwas Aehnliches zu suppliren wäre. Es ist ein allgemeineres Prädicat gedacht, welches dennoch dem Sinne nach dem Vorigen zu entnehmen ist: es wurden nämlich im Vorigen (namentlich v. 6) die Frauen zur τιμή gegen ihre Männer ermahnt. Zur τιμή gegen ihre Frauen

werden nun die Männer ermahnt, freilich zu einer τιμή anderer Art und aus anderem Grunde: Weil das Weib das ἀσθενέστερον σκεῦος („Werkzeug Gottes", cf. das Folgende) ist, so soll der Mann demselben κατὰ γνῶσιν (der praktischen Einsicht gemäss, welche Mässigung im ehelichen Umgang fordert) beiwohnen und der Frau als Miterbin des ewigen Lebens Achtung erzeigen, worin im Gegensatz gegen die natürliche Härte und Herrschsucht des Mannes die Anerkennung ihrer religiösen Ebenbürtigkeit liegt. Dazu kommt noch der eigenthümliche Zusatz: εἰς τὸ μὴ ἐκκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν. Wo Härte und geringschätzige Behandlung ist, da kann keine Gebetsstimmung stattfinden: „Numquam magis, quam inter orandum, subit offensarum recordatio." (Beng.). — Die Ermahnung an die Aeltesten setzt hierarchische Gelüste voraus. Als συμπρεσβύτερος, als Zeuge der Leiden Christi und Theilhaber der Herrlichkeit, die geoffenbart werden soll, ermahnt der Verfasser (5, 1—4) die Presbyter, die Heerde Gottes zu weiden (cf. Act. 20, 28 und Joh. 21, 15—17), Aufsicht führend nicht zwangsweise (als wäre es ein lästiges Geschäft), sondern willig und gern (ἑκουσίως cf. 1. Cor. 9, 17 ἑκών), nicht um schnöden Gewinnes willen, sondern aus reinem Triebe (προθύμως), nicht als solche, die über die euch zugetheilten Gemeinde (κλῆρον cf. Act. 17, 3: προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ κ. τῷ Σίλᾳ) herrschen, sondern als Vorbilder (τύποι cf. 1. Tim. 4, 12; Tit. 2, 7) der Heerde." Nun die Verheissung: „und wenn der Erzhirte (ἀρχιποίμην cf. ὁ ποίμην τῶν προβάτων ὁ μέγας Hebr. 13, 20) geoffenbart worden, so werdet ihr den Amaranthenkranz der Herrlichkeit davon tragen." — Die Ermahnung an die Jüngern (v. 5—7) wird durch ὁμοίως in ähnlich unbestimmter Weise wie 3, 7 an's Vorige angeknüpft. Sie werden vorerst ermahnt, den Aeltesten unterthan zu sein. Ueberhaupt sollen sie gegenseitig sich demüthig erzeigen (τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε — entweder: „ziehet die Sklavenschürze — ἐγκόμβωμα — der Demuth an," oder: „bekleidet euch fest — von κόμβος Band zum Befestigen — mit der Demuth —), denn Gott widersteht den Hochmüthigen, den Demüthigen aber giebt er Gnade (cf. Jac. 4, 6; Prov. 3, 34). So demüthigt euch denn unter die gewaltige Hand Gottes, damit er euch erhöhe zu seiner Zeit" (cf. Jac. 1. c.). Nun als verallgemeinernder Uebergang (der nicht mehr ganz auf die νεώτεροι passt) die Worte: „Alle eure Sorge werfet auf Ihn, denn ihm liegt an euch." — Wie in dieser letzten speciellen Ermahnung, so herrscht mehr oder weniger in allen Paränesen unsers Verfassers die Idee der Demuth und ὑποταγή vor. Cf. 2, 13; 18; 3, 1. — Nicht durch Trotz oder übermüthige Auflehnung gegen die Unbill,

sondern durch Bescheidenheit und Sanftmuth sollen sie ihre und des Christenthums Gegner entwaffnen.

β) Der zweite Petrusbrief in Verbindung mit dem Judasbrief.

Cf. ausser den Commentarien und den Handbüchern der Einleitung in's Neue Testament:

Meyerhoff, historisch-kritische Einleitung in die Petrinischen Schriften. 1835.

Dietlein, der zweite Brief Petri. 1851.

B. Weiss, der Petrinische Lehrbegriff. 1855.

J. P. Lange in Herzog's REncyklopädie, Art. Petr. d. Apstl. XI.

B. Weiss, biblische Theologie des Neuen Testaments, 1. Ed. 1868, S. 587 sqq. — 2. Ed. 1874.

Holtzmann in Schenkel's Bibellexikon, IV, S. 502 sq.

138. Mit der Stellung des zweiten Petrus-Briefes zum Ganzen der neutestamentlichen Theologie verhält es sich anders als mit derjenigen des ersten, schon weil jener ein entschiedenes Antilegomenon ist*). — Während der erste Petrusbrief von der alten Kirche nahezu allgemein anerkannt ist, so ist der zweite eben so allgemein theils ignorirt, theils bestritten. — Dass er von den Concilien des vierten Jahrhunderts (Laodic. 363; Hipp. 393, Carthago 397) in den Kanon aufgenommen worden ist, beweist nichts für seine Authentie, noch weniger die Anerkennung desselben durch das ganze, alles selbständigen geschichtlichen Urtheils ermangelnde Mittelalter. — Mit der Reformation erwachte auch wieder die Kritik, oder vielmehr die erwachende Kritik führte die Reformation herbei und vor jener vermochte der zweite Petrusbrief sich nicht zu behaupten. Freilich wurde der unbefangenen historischen Forschung von dem Orthodoxismus wieder Stillschweigen auferlegt (zweite Hälfte des 16. bis Mitte des 18. Jahrhunderts), bis mit Semler die Kritik wieder erwachte und gegenwärtig von allen Vertretern der unbefangenen Theologie die Unächtheit von 2. Petri

*) Der Brief scheint bis auf Clem. Al. den Vätern unbekannt gewesen zu sein. Weder Iren. noch Tertull. erwähnen ihn. Dagegen Clem. cohort. ad gentes p. 66 (aber s. Strom. III, p. 473). — Firmilian. ep. ad Cypr. scheint ihn anzuerkennen (Cypr. ep. 71) — Origenes (ap. Euseb. h. e. VI, 25 und Comment. ad Joann. (Opp. IV, 135), kennt ihn, aber nicht als Homologumenon. — Die Peschito hat 2. Petri nicht. — Frgm. Murat. kennt kaum 1. Petri, geschweige 2. Petri. — Euseb. (h. e. III, 3 und 25) kennt ihn als unächt und widersprochen. — Nach Didym. (in 2. Petri enarr.) ist diese Epistel falsata. — Hieron. (de vir. illustr. c. 1) weiss, dass dieser Brief von den Meisten als unächt betrachtet wird, „propter styli dissonantiam." — Bezweifelt ist er dann auch von Erasm., Luther, Calvin, Grot., — entschieden verworfen von De Wette, Neander, Bleek al. (Exc. Ch. Schmid, Thiersch, Grau al.).

entschieden und aus guten Gründen behauptet wird. Schon die alte Kirche muss gute Gründe gehabt haben, um einen Brief, der den Namen des Hauptapostels Petrus an der Stirne trägt, zu verwerfen. Diese Gründe sind von der neuern Forschung theils vermehrt, theils näher präcisirt: 1) Was die styli dissonantia anbetrifft, so ist zwar anzuerkennen, dass. 2. Petri einige Lieblingsausdrücke, wie die Grussformel (1, 2), ferner *ἀναστροφή, ἀναστρέφεσθαι, ἀρετή, ἄσπιλος κ. ἀμώμητος, ἐπόπτης (ἐποπτεύειν), πορεύεσθαι ἐν ἐπιθυμίαις (κατ' ἐπιθυμίας), κομίζεσθαι*, gemein hat; aber ungleich zahlreicher und bedeutender sind die unserm Brief eigenthümlichen Ausdrücke, wie *ἐπαγγέλμα, μυωπάζειν, λήθη, σκήνωμα, σεσοφισμένοι μῦθοι, μεγαλοπρεπὴς δόξα, προφητικὸς λόγος, αὐχμηρός, φώσφορος, αἱρέσεις ἀπωλείας, πλαστοὶ λόγοι, νυστάζειν, τεφροῦν, ἄθεσμος, βλέμμα, τολμηταὶ αὐθάδεις, συνευωχοῦσθαι, παρανομία, ὑπέρογκος, κυλισμὸς βορβόρου, ἐμπαιγμονῇ, καυσοῦσθαι* . . Ferner ungewöhnliche Redensarten, wie *λαγχάνειν πίστιν, τὰ πρὸς ζωὴν κ. εὐσέβειαν δεδωρημένα, παρεισφέρειν σπουδήν, ἐπιχωρηγεῖν τὴν ἀρετήν, λήθην λαμβάνειν, τὴν κλῆσιν κ. ἐκλογὴν βεβαίαν ποιεῖσθαι, ἐπιχωρηγεῖν τ. εἴσοδον, ἡ παρούσῃ ἀλήθεια, ἀπόθεσις τοῦ σκηνήματος, μνήμην τινὸς ποιεῖσθαι, φωνὴ ἐνεχθεῖσα* c. Dat., *παρεισάγειν αἱρέσεις ἀπωλείας, ὁ ἀγοράσας . . . δεσπότης* (Christus), *τὸ κρῖμα οὐκ ἀργεῖ, ἡ ἀπώλεια οὐ νυστάζει, ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορεύεσθαι, ἡδονὴν ἡγεῖσθαι τὴν τρυφήν, ὀφθαλμοὶ μεστοὶ μοιχαλίδος, ἀκαταπαύστοι ἁμαρτίας, καρδία γεγυμνασμένη πλεονεξίας, ὁ ζόφος τοῦ σκότους, οἱ οὐρανοὶ κ. ἡ γῆ τῷ ... λόγῳ τεθησαυρισμένοι..., βραδύνειν τῆς ἐπαγγελίας, οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν* (hap. leg.) *παρελεύσονται, οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται, στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται, ἐκπίπτειν τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ* al.). — Eigenthümliche, zum Theil der apostolischen Einfalt fremde Vorstellungen, namentlich die Stufenleiter der Tugenden: 1,5—7); die Berufung und Erwählung fest machen: 1, 10; das prophetische Wort — ein Licht an einem dunkeln Orte: 1, 19; keine Schriftweissagung ist Sache privater Auflösung: 1, 20; Noah Prediger der Gerechtigkeit: 2, 5; der redende Esel Bileams: 2, 16; Himmel und Erde vor Alters durch Gottes Wort aus Wasser und durch Wasser bestehend: 3, 5; die jetzigen Himmel und jetzige Erde für das Feuer aufbewahrt auf den Tag des Gerichtes: 3, 7; die Elemente werden durch Brand zerstört und die Erde nebst allem darauf Befindlichen wird verbrannt werden; die Briefe Pauli schwerverständlich (*δυσνοητά*) und von den unbefestigten Menschen verdreht..: 3, 16. — 3) Verhältniss zum Judasbrief. Dieses zeigt namentlich c. 2 eine auffallende Uebereinstimmung mit demselben, welche sich als Abhängigkeit kund giebt, cf. Jud. v. 1 und 2 mit 1. Petri 1, 1. 2; Jud. 3 mit 2 Petri 1, 12; Jud. 4 mit 2. Petri 2, 1;

Jud. 5. 6 mit 2. P. 2, 3. 4; Jud. 7 mit 2. P. 2, 5 sq.; Jud. 8 mit 2. P. 2, 10 sq.; Jud. 9 mit 2. P. 2, 11; Jud. 10 mit 2. P. 2, 12; Jud. 11 mit 2. P. 2, 14 sqq.; Jud. 12 mit 2. P. 2, 13; Jud. 13 mit 2. P. 2, 17; Jud. 14. 15 mit 2. P. 2, 9; Jud. 16 mit 2. P. 2, 18; Jud. 17 mit 2. P. 3, 2; Jud. 18 mit 2. P. 3, 3; Jud. 19 mit 2. P. 2, 18; Jud. 20—23 mit 2. P. 3, 17; Jud. 24 mit 2. P. 3, 18. — S. De Wette's Einleitung in's Neue Testament, 6. Ed. S. 388 sqq. Holtzmann l. c. S. 503.

140. Wegen der Abhängigkeit des zweiten Petrusbriefs vom Judasbrief ist zuerst in Kürze von diesem zu handeln. Wer auch der Verfasser sein mag, der Sohn des Jakobus, Bruders des Herrn, oder ein anderer: in jedem Fall ist der Zweck dieses kleinen Briefes, die Leser, deren Nationalität nicht klar ist, zum Festhalten an der apostolischen Lehre zu ermahnen und vor einer gewissen Klasse verderblicher Menschen zu warnen. Die Schilderung derselben (v. 5—23) macht den Haupttheil dieses Briefchens aus. Zuerst wird an Beispielen grosser göttlicher Strafgerichte über das abtrünnige Israel in der Wüste, über die gefallenen Engel, über Sodom und Gomorrha gezeigt, dass diese Verführer dem Strafgerichte Gottes nicht entgehen werden (v. 5—7). Ihre Lasterhaftigkeit wird schon in der Einleitung geschildert (v. 4): sie werden bezeichnet als solche, welche die Gnade Gottes in Ausgelassenheit verwandelt haben und den einigen Herrn (*δεσπότης*) Jesus Christus verläugnen; ausführlicher aber ist die Schilderung im Haupttheil (cf. v. 8—19). Sie erscheinen als Wüstlinge und Lästerer überirdischer Herrschaft (*κυριότης*) und Herrlichkeiten (*δόξαι*): v. 8; als solche, die lästern, was sie nicht kennen; die in der Sinnlichkeit, welche allein sie gleich unvernünftigen Thieren kennen, zu Grunde gehen: v. 10; welche bei den Liebesmählern Aergernisse anrichten, in Frechheit zusammen schmausen u. s. w. Sie werden verglichen mit wasserlosen Wolken, mit unfruchtbaren Bäumen, zweimal abgestorben und entwurzelt, mit wilden Meereswogen, mit irrenden Gestirnen (v. 12, 13). Schon ein urzeitlicher Prophet (Henoch) habe über sie das Gericht prophezeit (v. 14. 15). — Sie seien die, welche über das Schicksal murren, die nach ihren Lüsten wandeln und deren Mund Ueberschwängliches rede, die nach Menschengunst haschen (*θαυμάζοντες πρόσωπα*, cf. LXX Gen. 19, 21 f. נְשֹׂא פָּנִים) um Nutzens willen" (v. 16). V. 19 werden sie bezeichnet als die, welche Absonderungen machen (*οἱ ἀποδιορίζοντες*), als Psychiker, die keinen Geist haben." — Die geschichtliche Nachweisung der Sectirer, gegen welche der Verfasser seine Polemik richtet, ist schwierig. Möglich, ja wahrscheinlich, dass es Häretiker waren, aus deren theoretischem Irrthum ihre praktischen Verirrungen flossen, cf. v. 4 und 10.

— Gewöhnliche Antinomisten waren es nicht (v. 10—12. 16), vielleicht Nicolaiten (Apoc. 2, 15, cf. Jud. 7—11), jedenfalls grundsätzliche Libertiner. Doch hebt unser Verfasser weit weniger den theoretischen Irrthum als die praktischen Verirrungen dieser Menschen hervor. — Eine Eigenthümlichkeit dieses Briefes ist seine Abhängigkeit vom Buche Henoch, das der Verfasser v. 14 ausdrücklich citirt als ein heiliges Buch. Henoch wird als der 7. von Adam her bezeichnet (cf. Henoch ed. Dillm. c. 60, 8 und 93, 3) und die angeführten Worte dieses pseudepigraphischen Buches (v. 14—15) stehen l. c. c. 1 fin. (coll. 62, 3; 67, 10). So klingt v. 4 auch an Henoch 48, 10 an, und von dem Streit des Engels Michael mit dem Teufel ist sowohl im Buche Henoch (passim) als Apoc. J. 12, 7 die Rede.

141. Was nun den zweiten Petrusbrief anbetrifft, so theilt sich dieser von selbst in drei Theile. Auf den ermahnenden Eingang (1, 3—11) folgt der erste Theil (v. 12—21), worin der Verfasser sich selbst darstellt als den, der noch vor seinem nahen Ende die Leser in der überkommenen Wahrheit befestigen (v. 12—15), sodann sich als Apostel und Augen- und Ohrenzeugen der Verklärung und der Himmelsstimme auf dem „heiligen Berge" darstellen will (v. 16. 18) und endlich sich auf das prophetische Wort beruft, das seine Geltung habe und auf Nachachtung Anspruch mache als ein göttlich eingegebenes (v. 19—21). — Der zweite Theil (c. 2, 1—22) enthält die bereits angeführte, mit dem Judasbrief verwandte Warnung vor Irrlehrern und Verführern. Neben der Uebereinstimmung im Allgemeinen und in vielem Einzelnen (siehe § 139) finden sich aber auch Abweichungen von Ep. Jud. — α) die Verführer werden erst als zukünftige bezeichnet (v. 1—3) und dadurch die Warnung in der Form einer Weissagung eingeführt. β) Die Verführer werden als ψευδοπροφῆται und ψευδοδιδάσκαλοι bezeichnet und dadurch bestimmter auf theoretische Irrthümer derselben hingewiesen. γ) Bei Anführung der Gerichtsexempel aus der alten Zeit fehlt die Hinweisung auf die Sünde des aus Aegypten erretteten Israel (v. 4, cf. Jud. 5). δ) Es fehlt die Erwähnung der Profanation der Liebesmähler (v. 15. 16, cf. Jud. 12). ε) Es fehlt die Citation des Buches Henoch (Jud. 14. 15), wahrscheinlich weil der Verfasser zwischen kanonischen und unkanonischen Schriften schon genauer unterschied. ζ) Endlich lässt sich unser Verfasser in der Schilderung dieser Irrlehrer in so fern eine Incongruenz beigehen, als dieselben v. 1—3 erst als zukünftig, in v. 18 sqq. aber als gegenwärtig erwähnt werden. (Anders und consequent Judas, welcher sie von Anfang bis zu Ende als gegenwärtig schildert.) — Im dritten Theil (3, 1—13), in welchem sich dieser Brief als der zweite bezeichnet, wird auf die apostolischen Worte

verwiesen, welche bereits das Auftreten von Spöttern geweissagt haben (v. 1—3), und diese werden näher als solche bestimmt, welche die Erwartung der Parusie des Herrn als Täuschung hinstellten (v. 4). Dies veranlasst den Verfasser zu einer eigenthümlichen Belehrung über die letzten Dinge der Welt (v. 5—7): während nämlich die alte Welt durch Wasser zu Grunde gegangen sei, so werde die gegenwärtige durch Feuer zu Grunde gehen. — Zutreffender ist, was der Verfasser über den Verzug der verheissenen Parusie sagt (v. 8. 9): vor dem Herrn sei nämlich Ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie Ein Tag (cf. Ps. 90, 4), und dieser scheinbare Verzug solle eine Gnadenfrist sein, damit Alle sich zur Busse wenden. Schliesslich wird über den Tag des Herrn die Belehrung gegeben, dass er kommen werde wie ein Dieb in der Nacht (v. 10, coll. 1. Thess. 5, 2). Darauf geht die Belehrung in Ermahnung über (v. 11 sq.) zu einem heiligen Wandel und zu hoffnungsvoller Erwartung der Parusie, bei welcher die gegenwärtige Welt durch Brand vergehen und ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen werde (cf. Jes. 65, 17; Apoc. 21, 1). — Die Schlussermahnung (3, 14—18) muntert die Leser auf, in dieser Erwartung sich so zu verhalten, dass sie untadelhaft erfunden werden, — mit Hinweisung auf Paulus, mit dessen Briefen der Verfasser sich in Uebereinstimmung erklärt, aber zugleich vor Missverständniss und Missbrauch derselben warnt. Mit Ermahnung, sich vor dem Irrthum der Verführer zu hüten und zu wachsen in der Gnade und Erkenntniss Jesu Christi, schliesst der Brief.

142. Der Zweck von 2. Petri ist keinenfalls der conciliatorische zwischen Petrinismus und Paulinismus, wovon die Stelle 3, 15. 16 ein ganz unzureichender Beleg wäre. — Eher kann derselbe in der Warnung vor dem Irrewerden an der Erwartung der Parusie gefunden werden, — eine Intention, welcher sich jedoch c. 1 und 2 nicht unterordnen lassen. Die Warnung vor den Irrlehrern c. 2 könnte als Zweck des Briefes betrachtet werden, insonderheit wenn die Läugner der Parusie mit denselben identisch wären. Da dies aber ungewiss ist, so wird der Zweck des Briefes allgemeiner zu bestimmen sein, als Warnung vor den zur Zeit des Verfassers im Schwang gehenden Irrthümern, — Warnung, welcher durch die angenommene Person des Petrus Nachdruck verliehen werden soll.

Die Stellung des zweiten Petrusbriefes in der heiligen Literatur des Neuen Testamentes ist nicht bloss nach seinem Verhältniss zum Kanon, sondern auch nach seinem Verhältniss zum Judenchristenthum und Heidenchristenthum zu bestimmen. Schon die Abfassungszeit, welche wohl erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu setzen ist, führt auf ein Entwicklungsstadium des

Christenthums, in welchem jener Gegensatz bereits vielfach verblasst ist, während das decidirte Judenchristenthum, wie es in der Pseudoclementinischen Literatur uns vorliegt, mehr und mehr zum häretischen Ebionitismus wird. — Der Name des Apostels Petrus, unter welchem dieser Brief auftritt, macht ferner denselben bemerklich als einer vermittelnden Richtung angehörig, welche vom Judenchristenthum ausgeht, und in so fern gehört er derselben Kategorie von Schriften an wie der erste Petrusbrief. Diese vermittelnde Richtung macht sich dann in der That noch besonders durch die Art bemerklich, wie die Paulinischen Briefe erwähnt werden. Der ganze Inhalt unsers Briefes hat, wie der erste Petrusbrief, einen neutralen Charakter.

Alle diese vermittelnden Schriften, von Paulinischer Seite schon die Pastoralbriefe und noch bestimmter die Schriften des Lukas, von judenchristlicher Seite die Petrinischen Briefe, haben den Gegensatz von Judenchristenthum und Heidenchristenthum, zwischen Petrinismus und Paulinismus zwar abgestumpft, aber nicht überwunden. Dieses letztere konnte nur von einem Standpunkt aus geschehen, der sich nicht zwischen, sondern über den Gegensatz stellte.

VI. Die über dem Gegensatz stehende Richtung.

Das Evangelium und der erste Brief Johannis.

Vgl. u. a.

a. Ueber die historisch-kritischen Fragen:

Bretschneider, probabilia de evangelii Joannis indol. et origine. 1820.

C. W. Stein, authentia evangelii Joannis contra Bretschneideri dubia vindicata. 1822.

L. Usteri, Commentatio crit., in qua Ev. Joannis genuinum esse .... ostenditur. 1828.

D. F. Strauss, das Leben Jesu kritisch bearbeitet. 1. Ed. 1835. — 4. Ed. 1840.

Ch. Weisse, die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. I, S. 96 sqq.

Fr. Lücke, Commentar über das Evangelium Johannis. 3. Ed. 1840. (Einleitung).

A. Schweizer, das Evangelium Johannis kritisch untersucht. 1841.

Baur, Ueber die Composition und den Charakter des Johanneischen Evangeliums. (Theol. Jahrbb. 1844. Heft 1.)

F. Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik.

Zeller, die äussern Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums. (Theol. Jahrbb. 1845. Heft 4).

Weitzel, die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte. 1847.

Baur, das Johanneische Evangelium und die Passahfeier der ersten Jahrhunderte. (Theol. Jahrbb. 1848, Heft 2).
Hilgenfeld, der Passahstreit und das Evangelium Johannis. (Theol. Jahrbb. 1849, Heft 2).
Steitz, Art. Pascha in Herzog's R Encyklopädie.
Ebrard, Art. Johannes der Apostel ibid.
Tobler, die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannesfrage insbesondere. 1858.
Idem, über den Ursprung des vierten Evangeliums. (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1859, Heft 2).
Stap, Études historiques et critiques sur les origines du Christianisme. 1864.
James Taylor, an attempt to ascertain the character of the 4th gospel. 1864.
Scholten, det Evangelie naar Johannes. 1864.
D. F. Strauss, das Leben Jesu für das deutsche Volk. 1864.
Riggenbach, (Progr.). Die äussern Zeugnisse für das Evangelium Johannis. 1866.
Godet, Commentaire sur l'Evangile de St. Jean. 2ème Ed. (Introduction).
Keim, Geschichte Jesu von Nazara. 1867. I, S. 103 sqq.
Hoekstra (Theol. Tydschrift, I, p. 137 sqq. Hofstede de Groot, „Basitides").
Holtzmann, Art. Johannes der Apostel und Johannes der Presbyter in Schenkel's Bibellexikon, Bd. III, S. 328—360.
Luthardt, der Johanneische Ursprung des vierten Evangeliums. 1874.
W. Beyschlag, zur Johanneischen Frage. (Stud. und Krit. 1874—75, und als Separatabdruck 1876).
Hilgenfeld, historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. 1875. S. 695 sqq.

b. Ueber das Doktrinelle des Evangeliums und des ersten Briefes Johannis.

Neander, das apostolische Zeitalter, II, S. 457.
Frommann, der Johanneische Lehrbegriff. 1839.
Köstlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis. 1843.
Hilgenfeld, das Evangelium und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. 1849.
Reuss, la Théologie chrétienne au siècle apostolique. 1861. T. II, p. 369 sqq.
B. Weiss, der Johanneische Lehrbegriff. 1862.
Baur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie. 1864. S. 351 sqq.
Scholten, det Evangelie naar Johannes. 1864. — Deutsch von H. Lang. 1867. Cap. 3.
B. Weiss, biblische Theologie des Neuen Testaments. 1. Ed. 1868; 2. Ed. 1874. (S. 656 sqq.).
Holtzmann, die Gnosis u. das vierte Evangelium.

143. Die kritischen Fragen kommen hier nur in so fern in Betracht, als dieselben auf das historische Verständniss des vierten Evangeliums Einfluss haben und das ideale Verständniss desselben

theilweise durch dasselbe bedingt ist*). Hier sei nur in aller Kürze auf die Momente aufmerksam gemacht, auf die es hier ankommt. Der Verfasser ist gut bewandert in der Topographie des jüdischen Landes (zwar 1, 28, aber cf. Furrer, die Bedeutung der bibl. Geogr. S. 20; zwar 4, 5: *Συχάρ*, aber cf. Bädeker-Socin „Syrien und Paläst." S. 342 und 351): 2, 1 und 4, 46; 4, 6 (freilich 4, 51. 52?); 5, 2 (freilich BL . . *Βηθσαϊδα*?!); 9, 7?; 10, 23; 11, 18; 18, 1. — Er kennt die jüdischen Verhältnisse: 2, 20 cf. Joseph. XV, 11, 1; 5, 20 cf. Jer. 17, 21. Mischna Schabhath VII, 2; 7, 23 coll. Schabb. XVX, 1–5**); 7, 2; 7, 22. 23; coll. tr. Schabbath fol. 128, 2. — Ib. 130, 1. Tanchum f. 9, 2 (ap. Lightf. ad Joh. l. c.); 10, 22 coll. 1. Macc. 4, 50 sq.; der hierarchische Druck, der auf dem Volke lag: 5, 10—15; 7, 48. 49; 9, 20—23, — so wie die hierarchische Politik: 11, 47—50; (freilich 11, 49; 18, 13: *ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* —?). — Der Evangelist kennt die synoptische Tradition und setzt sie voraus: 1, 26 sq.; 2, 14 sqq. 3, 24 coll. Matth. 4, 12 sq.; 4, 46 sqq.? — 6, 5 sqq.; v. 12, 1—8; v. 12—15; 13, 21 sqq.; 38; 18, 17—27; 19, 38 sqq. 20 1, — und corrigirt sie bisweilen nach seinem Sinn: 1, 33 coll. Matth. 3, 14; 2, 13 sqq. coll. Matth. 21, 12 sqq. Parall.; 3, 23. 24. coll. Matth. 4, 12 sqq.; 13, 1; 18, 28; 19, 14. 31 coll. Matth. 26, 17 sqq. Parall.; 18, 13 cf. Matth. 26, 57. Namentlich sind ihm verschiedene synoptische Gnomen wohl bekannt: 2, 16; 4. 44; 12, 25; 13, 16, — er bringt sie aber zum Theil in einen andern Zusammenhang: 4, 44 coll. Matth. 13, 57; 12, 25 coll. Matth. 16, 25; 13, 16 coll. Matth. 10, 24. — Dass aber der Evangelist nicht reine Geschichte, sondern

---

*) Kirchliche Zeugnisse a) für das Dasein des vierten Evangeliums Justin. M.? Hom. Clem. XIX, 22, coll. Joh. 9, 3. — Apollinaris; Athenagor. legat. p° Christianis c. 10, coll. Joh. 1, 1 sqq.; 17, 21—23. — Martyr. Eccl. Lugd. et Vienn. (Euseb. h. e. V, 1) coll. Joh. 16, 2. — Valentin. gnost. selbst (cf. Orig. Philosophum. Hippolyti refutat. omn. haeres: Philost. VII, 35, coll. Joh. 10, 8; VII, 22. 27, coll. Joh. 1, 9; 2, 24) und seine Schule, cf. Iren. Heracl. cf. (frgm. b. Orig.). — Basilides, *ἐξηγητικὰ εἰς εὐαγγ.* — b) Für kirchlichen Gebrauch und Anerkennung: Theoph. Ant. II, p. 100. — Ignat. ad. Rom. c. 7? Tatian, diatessaron. — Iren. adv. h. III; 1, § 108. — Peschito. — Fragm. Murat. — Tertull. adv. Marcion. IV, 5 al. — Clem. Al. (ap. Euseb. VI, 54). — Orig. (ap. Euseb. VI, 25 und Comment. in Joann. Opp. IV, 4). — Euseb. h. e. III, 25. — Vermisst wird: Polycarp. (doch siehe ep. ad Phil. c. 7, coll. 1. Joh. 4, 3); Pap. (aber siehe Euseb. III, 39); Justin. M. (siehe dagegen seine Zeugn. f. d. Apoc. Dial. c. Tryph. p. 179). — Ev. s. Aegypt. ap. Hilg. (N. T. extr. can. IV, 44 sqq.). — Iren. (Mangel an histor. Nachweis, coll. s. Zeugn. pro Apoc. c. haer. V, 30, 1). — Hermae past. — (Cf. Zeller, theol. Jahrbb. 1845, S. 579 sqq.).

**) Cf. Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 485.

lealistisch (theosophisch) gefärbte Geschichte giebt und geben will, eht unwidersprechlich aus Folgendem hervor: Aus dem Prolog , 1—18); aus den Christusreden, deren Eigenthümlichkeiten (in 'orm und Inhalt) nicht daraus erklärt werden können, dass sie an ie gegnerischen und schriftgelehrten Jerusalemiten gerichtet sind f. 6, 27—58); aus dem Umstand, dass Johannes der Täufer in 'orm und Inhalt die nemliche Sprache führt wie Jesus (3, 26—39) nd dass zwischen diesem Zeugniss und Matth. 11, 2 sq. ein unausleichbarer Widerspruch besteht; aus der Uebereinstimmung zwischen er Form und dem Ideenkreis der Christusreden mit der Sprache es ersten Briefes (cf. Scholten, deutsche Ausgabe, S. 224 sqq.). — ass der Zebedaide Johannes nicht der Verfasser des Evangeliums nd der Briefe sei, erhellt ferner aus dem Widerspruch zwischen dem ynoptisch constatirten Charakter desselben (Marc. 3, 17; 9, 38; uc. 9, 54; Marc. 10, 35—37. Coll. Iren. ap. Euseb. h. e. III, 28. V, 14) mit dem Evangelisten, insonderheit aber aus dem Widerspruch wischen dem Datum des letzten Mahles Jesu nach dem vierten vangelium (13, 1, coll. 18, 28) und der Johanneischen (quartodeciianischen) Praxis und Tradition (Euseb. h. e. V, 24). [Eine genaue estimmung der Abfassungszeit ist unthunlich: man kann nur sagen, ass das Johanneische Evangelium nicht vor dem Aufkommen der nosis und nicht nach den deutlichen Spuren seines Daseins abefasst sein kann. Eben so unmöglich ist es, den Verfasser zu beimmen: immerhin aber muss er mit dem jüdischen Land und seinen 'erhältnissen bekannt gewesen sein; es ist sogar wahrscheinlich, dass m autoptische Quellen zu Gebote standen, und so viel als gewiss, ass er mit dem Johanneischen Kreis in Berührung stand, cf. einige igenheiten der Sprache und Vorstellung, welche er mit dem Apoalyptiker gemein hat*). Cf. überhaupt oben S. 185 sqq.

144. Eigenthümlich und den Geist den deuterojohanneischen chriften charakterisirend ist die Sprache. Wir führen an: 1) die Vörter und Ausdrücke, welche in derselben eben so gewöhnlich, ls dem Apokalyptiker fremd sind: *Ἀμήν, ἀμήν* — *ὁ ἄρχων τοῦ όσμου* — *ἀναστῆναι* (nie *ἐγείρεσθαι*), einmal sogar transit. — *ὁ*

*) Gemeinsam mit dem Apokalyptiker hat unser Verfasser folgende Ausdrücke: *ληθινός, γεμίζειν, δεκατός, ἑβραϊστί, ἐκκεντεῖν, θαυμάζειν διὰ . . .*, *ὄψις* (Aushen, Gesicht), *πιάζειν*, (*λόγος θεοῦ*), *σκηνοῦν*, häufiges *τηρεῖν* (*τὸν λόγον, τὰς τολάς*), *φρέαρ*, häufiges *διὰ τοῦτο*; Vorstellungen, die der Verfasser es Evangeliums und der Briefe mit dem Apokalyptiker gemein hat, sind namentlich lgende: sie werden Den sehen, den sie gestochen haben: 19, 37, coll. Apoc. 1, 7 ach. 12, 10); — *νικᾶν* (*τὸν κοσμόν*, nur dass in Apoc. *νικᾶν* immer absolut, ei unserm Verfasser immer mit s. Object steht) — Christus als Lamm (aber v. *ἄμνος*, Apoc. *ἄρνιον*) — Christus als *λόγος* (aber Apoc. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*).

ἀπεσταλμένος — *δοξάζειν* — *ἐσχάτη ἡμέρα* (*ὥρα*) — *ζωὴ* praegn. — *θεᾶσθαι*) — *θεωρεῖν* — *οἱ ἴδιοι* — *ἴδια* (*τ' ἰδία*) — *Ἰωάννης* (nie *Ἰωάνης* *ὁ βαπτιστής*) — das locker anknüpfende *καὶ* (unzählige Male) — *κράζειν* mit Nachdruck sagen — *κρίσις* in idealem Sinne — *κόσμος* (sehr häufig) — *λόγος* hypostatisch — *ὁ μονογενὴς* (ausschliesslich von Christus) — *μαρτυρεῖν* und *μαρτυρία* — *τὸ ὄνομα* in Phrasen wie *ἐν τῷ ὀνόματι*, *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα* — *παράκλητος* — *παροιμία* (nie *παραβολή*) — *σκότος* und *σκοτία* metaphysisch — *φανεροῦν* (nie *ἀποκαλύπτειν*) — *φῶς* metaphysisch. — 2) Wendungen: *ἀλλ' ἵνα* (nicht selten elliptisch) — abgeschwächtes *ἵνα*, nicht nur nach verbis jubendi und orandi, sondern auch in Phrasen wie *οὗτος* (*αὕτη*) *ἵνα* — *οὖν* die Erzählung fortführend, z. B. *ποιήσατε ἀναπεσεῖν* . . . *ἀνέπεσον οὖν*, *συναγάγετε* . . . *συνέγαγον οὖν*, *βάλετε* . . . *ἔβαλον οὖν* — al. 3) Construktionen: häufige Casus absoluti — das prädikative Substantiv gern vor der Copula — häufige Asyndeta — *μείζων ἵνα* . . — *πρῶτός μου* u. a. — 4) Wortstellungen: *οὐδὲν* gewöhnlich nach dem Verbum — *ἤδη* gern voran — *λέγει* sehr häufig voran, namentlich in lebhafter Wechselrede — *ἀληθὴς* öfter vor dem Verbum — *ἀληθῶς* nach demselben — *ἄρτι* gern am Ende u. s. w. — 5) Redensarten: *ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* (*ὁ ἄλλος μαθητής*, *ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος*) — *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ ἀναπεσών* — *ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανὸν* (*πρὸς τὸν πατέρα*) — *γεννηθῆναι ἄνωθεν* (*ἐκ τοῦ θεοῦ*) — *ἐγώ εἰμι* praegn. — *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ* (*ἐκ τῆς ἀληθείας*) — *εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου* — *εἶναι ἐν τῷ πατρὶ* (*ἐν τ. υἱῷ*) — *ἐν τούτῳ γινώσκομεν* — *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* — *ἔρχεται ὥρα* (*καὶ νῦν ἐστιν*) — *ζωὴν ἔχειν* (*ἐν ἑαυτῷ*) — *καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* — *λαλεῖν* (*ποιεῖν*) *ἀφ' ἑαυτοῦ* — *μένειν ἐν τῷ πατρὶ* (*ἐν τῷ υἱῷ*) — *μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου*, — *ὁ κόσμος οὐ λαμβάνει* (*οὐ γινώσκει*) — *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί* (*ἐν τῇ ἡμέρᾳ*) — *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* — *τιθέναι τὴν ψυχήν* u. a.

Zur Vergleichung mögen hier noch Beispiele aus dem Sprachcharakter der Apokalypse stehen*), welche dem Evangelium und den Briefen eben so fremd sind, als obige Beispiele dem Apokalyptiker: *ᾄδειν* — *ἄμωμος* — *ἀπαρχή* — *ἀποδιδόναι* — *ἀρνίον* (nie *ἀμνός*) — *αὐτὸς* pleon. nach *ὅς* (in Cas. obliqu.) häufig — *διαθήκη* — *δύναμις* (häufig) — *εἴ τις* (Ev. *ἐάν τις*) — *ἐκκλησία* — *ὀμνύειν ἐν* . . . — *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* — *εὐαγγέλιον* — *εὐλογία* — *εὐχαριστία* — *ἐχθρός* — *ὁ θεὸς κ. πατήρ* — *ἰδοὺ* (Ev. *ἰδέ*) — *Ἱερουσαλήμ* (nie *Ἱεροσόλυμα*) — *καὶ* bei dem Nachsatz — *κηρύσσειν* — *κινεῖν* (nie *ταράσσειν*) — *κληρονομεῖν* — *κλητὸς* — *κράτος* — *κτίζειν* — *κτίσις* — *λατρεύειν* — *μαρτυρεῖν* den Märtyrertod erleiden — *μάρτυς* (Ev. nie, so oft auch

*) Cf. pag. 449 das vollständigere Verzeichniss hier nur zur Vergleichung.

ρτυρεῖν und μαρτυρία) — μετανοεῖν — μυστήριον — τοῦ vor dem finitiv — οἰκουμένη (Ev. immer κόσμος) — ὄφελον = utinam — ιρασμός — πενθεῖν (Ev. nie, sondern κλαίειν, θρηνεῖν, λυπεῖσθαι) — ίστις (Ev. nie, so oft auch πιστεύειν) — ποιεῖν sein Wesen treiben v. διατρίβειν) — προσευχή — πρωτότοκος (Ev. nie, sondern μονονής) — σκοτίζειν (Ev. nie, so oft auch σκότος und σκοτία) — σοφία συγκοινωνεῖν (Ev. und 1. Joh. nie, sondern κοινωνίαν ἔχειν) — ομονή — φονεύς (Ev. und 1. Joh. nie, sondern ἀνθρωποκτόνος) — χή Person — u. a.

145. Zweck und Tendenz des Johanneischen Evangeums. Seinen Zweck giebt der Evangelist am Schlusse (20, 31) t den Worten an: *Ταῦτα . . γέγραπται, ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς τὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν ὀνόματι αὐτοῦ . .* Damit ist aber bloss im Allgemeinen gesagt, ırum er das Evangelium geschrieben habe, nicht aber, warum er es geschrieben habe. Es ist damit nicht gesagt, warum er statt einer ındheitsgeschichte diesen theosophischen Prolog der Geschichtsählung vorangeschickt habe; es ist nicht gesagt, warum er Jesum ganz anders habe sprechen lassen als die Synoptiker, warum er m Täufer Worte und Reden geliehen habe, welche mit dem synopch verbürgten Charakter desselben so wenig harmoniren (Matth. 3, d 11, 2 sq.); warum er den Zuhörern Jesu einen so unwahrscheinhen Stumpfsinn leihe (3, 4. 9; 4, 11 sq.; 6, 52; 7, 35; 8, 22. 33; ; cf. 14, 8. 22; 16, 17); warum er den σημείοις Jesu eine so ganz dere Bedeutung gebe als die Synoptiker (2, 11; 4, 48; 6, 5 coll. ıtth. 14, 14—16; 9, 4. 5 coll. Matth. 20, 34; 11, 4. 14. 15. 41. 42; l. Luc. 7, 13), warum er das letzte Mahl und den Todestag Jesu t Bewusstsein auf andere Tage setze als sämmtliche Synoptiker , 1; 18, 28; 19, 31 coll. Matth. 26, 17; Marc. 14, 12; Luc. 22, 15). — Der Hauptgesichtspunkt, dem die andern sich unterlnen, ist die Idee des Sohnes Gottes. Jesus, der vom Himmel kommene Sohn Gottes, das Licht und Leben der elt! dies ist die Centralidee, um welche sich alles Andere bewegt. ese Centralidee tritt in erster Linie thetisch auf, und zwar objectiv, sofern Jesus in seinen Reden sein höheres Bewusstsein d Selbstzeugniss, und am letzten Abend seines Lebens sein Vertniss zu den Seinen, wie in den σημείοις seine δόξα offenbart, — t Einem Wort: sofern all sein Reden und Thun ein Selbstoffenen ist; 2) subjectiv, sofern der Evangelist die πίστις zur γνῶσις ıeben will, was sich vorerst im Prolog, dann aber auch in den ristusreden kundthut. Jene Centralidee tritt aber auch antithetisch , nemlich 1) objectiv: sofern das Licht in die Welt und selbst

zu seinem Eigenthumsvolk gekommen und nicht erfasst worden ist; näher so, dass Jesus mit dem Unglauben seines Volkes zu kämpfen hat; mit andern Worten: dass der Contrast zwischen seinem Selbstzeugniss und dem Stumpfsinn seiner Hörer sich bis zur offenen Feindschaft (zum Mordanschlag) steigert; — 2) subjectiv sofern der Evangelist seine höhere, geistige Anschauung von Christus der jüdisch-ebionitischen entgegensetzt. — Dieser Hauptidee ordnen sich unter: a) Der *κόσμος* als dem Sohne Gottes gegenüberstehender; b) Johannes als der Zeuge von dem Licht; c) der Glaube und der Unglaube, die *κρίσις*; d) die *ἴδιοι*. Auf der andern Seite ist von Gewicht die G n o s i s des Evangelisten und ihre B e g l a u b i g u n g. — Die Tendenz des Verfassers ist also, d i e *π ί σ τ ι ς* a n J e s u m z u r *γ ν ῶ σ ι ς* z u e r h e b e n. Von diesen Ideen ist die Geschichtsdarstellung grösstentheils b e h e r r s c h t, und zwar so, dass Theil I (c. 1—12) die Selbstbezeugung Jesu im Kampf mit der Welt (resp. den *Ἰουδαίοις*), Theil II (c. 13—17) seine Selbstbezeugung vor den *ἰδίοις*, und Theil III (c. 18 sqq.) seinen Ausgang enthält.

146. Zweck und Gedankengang des e r s t e n J o h a n n e s-b r i e f e s. Derselbe athmet mit zwei Ausnahmen (1, 7; 2, 1) in Gedanken und Schreibart ganz den Geist des Evangelisten. Seinen Zweck spricht der Verfasser aus in 1, 3. 4: „*Ὃ ἑωράκαμεν κ. ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ᾽ ἡμῶν, καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωπένη.*“ Es ist die gemeinsame F r e u d i g k e i t i n d e r G e m e i n s c h a f t m i t G o t t, welche der Verfasser bei seinen Lesern bezweckt. Coll. die Worte, mit welchen er den Schluss beginnt (5, 13): *Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχητε αἰώνιον, οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* — Beide Angaben vereinigen sich leicht mit einander: jene Freudigkeit ist b e d i n g t durch die Gewissheit des ewigen Lebens im Glauben an den Sohn Gottes. — Der allgemeine Zweck wird jedoch durch den Inhalt des Briefes noch näher bestimmt: jene *χαρὰ* ist nämlich einerseits durch das Halten der göttlichen Gebote (entgegen einem sittlichen Indifferentismus) und andererseits durch Selbstbewahrung vor den Irrlehrern bedingt, welche unstreitig als Doketen (coll. 4, 2. 3*) cf. 1, 1; 2, 22; 4, 15; 5, 1) aufzufassen sind. — Vor den Irrlehrern können sie aber nicht besser bewahrt werden als durch die freudige Gewissheit, dass

*) Dieses ist auch dann das Wahrscheinlichste, wenn die Worte *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* (om. AB Minusc. Codd. vet. ap. Socr. Vulg. Copt. Sah. Aeth. Iren. Cyrill. Didym ..) unächt sein sollten.

sie im Glauben an Christus das ewige Leben haben. — Der Plan und Gedankengang des Briefes, wegen der undialektichen Rede des Verfassers schwer zu bestimmen, ist zuerst von Rickli*), zutreffender aber von Huther und insbesondere von Stockmeyer**) bestimmt worden. Demnach gliedert sich der Brief folgendermassen: Nach dem Eingang (1, 1—4) wird im I. Theil (1, 5—2, 11) das Wesen des Christenthums als Wandel im Licht (1, 5—2, 2) und dieser näher als das Halten der göttlichen Gebote bestimmt (2, 3—11). Im II. Theil (2, 12—28) werden im Hinblick anf die Parusie (2, 11—14) zwei Hauptermahnungen gegeben, nämlich die Warnung vor der Weltliebe (2, 15—17) und die Warnung vor den Irrlehrern (2, 18—29). Der III. Theil (2, 29—3, 18) spricht von den Kindern Gottes im Gegensatz gegen die Kinder des Teufels (2, 29 — 3, 10), weist diesen Gegensatz nach an den Prototypen Kain und Abel und erklärt hieraus die Stellung den Gläubigen gegenüber der Welt (3, 12—15) mit Hinweisung auf das absolute Vorbild der Liebe (3, 16. 17). — V. 3, 18—24 charakterisirt sich als vorläufiger Abschluss und als Zwischenstück, — in welchem von der παῤῥησία zum Gebet (cf. 5, 14. 19) geredet und zu Theil IV übergeleitet wird. — In Theil IV (c. 4, 1—5, 12) wird gezeigt, dass der Geist aus Gott ein Geist des Glaubens und der Liebe sein müsse; näher wird (4, 1—3) diese Nachweisung motivirt durch die Bezeichnung des falschen Glaubens, und den Lesern die aufmunternde Erinnerung ertheilt: der Anhang, den die Irrlehrer in der Welt gewinnen, dürfe sie nicht irre machen (4, 4—6); sodann wird der Geist aus Gott als Geist der Liebe erwiesen, denn Gott sei die Liebe, geoffenbart in der Hingabe Christi (4, 7—13); nun wird dieser Hauptgedanke in verschiedene Momente zerlegt (4, 14—5, 12): diese Lehre beruhe auf der Autopsie der Apostel (4, 14—16); die Wirkung der Liebe sei die παῤῥησία (4, 17—19); die Liebe zu Gott und die Liebe der Brüder sei unzertrennlich (4, 20—21); der Glaube stehe im Causalzusammenhang mit der Liebe (5, 1—5); der uns mitgetheilte Geist sei das Zeugniss für die Wahrheit des Christenthums (5, 6—12). — Endlich der Schluss enthält den Zweck des Briefes (5, 13—17, cf 3, 19 sqq.) und hierauf einige Schlussgedanken (5, 18—21). — Der Charakter des Briefes ist paränetisch und sein Grundgedanke die Gemeinschaft mit Gott. Diese ist bedingt: 1) durch δικαιοσύνη, d. h. durch das Halten der Gottesgebote und 2) durch Selbst-

*) Cf. Rickli, Johannis erster Brief ausgelegt in Predigten. 1828. S. 9 sqq.

**) Cf. Stockmeyer, die Struktur des ersten Johannisbriefs. 1873.

bewahrung vor der Irrlehre und vor der Weltliebe. — Sie **besteht** 1) in der Kindschaft Gottes im Gegensatz gegen die Kinder des Teufels; 2) im rechten Glauben an Christus. Sie hat zur **Folge** die Liebe der Brüder und die *παῤῥησία* zu Gott und wird bezeugt durch den Geist, der uns mitgetheilt ist.

A. Das Evangelium.

1. Der Hauptgedanke des Evangeliums.

„**Jesus, der Sohn Gottes, das Licht und Leben der Welt.**"

α) Jesus, der Sohn Gottes.

147. „Jesus der Sohn Davids (Rom. 1, 3; Matth. 1, 1—16; Luc. 3, 23 sqq.); — Jesus ein vom heiligen Geist erzeugter Mensch (Matth. 1, 20 sqq.; Luc. 1, 26—36); — Jesus von Gott auf Erden gesendet (Gal. 4, 4; Rom. 8, 3 cf. Hebr. 2, 14 sqq.); — Jesus Christus, das Ebenbild und der Abglanz Gottes (2 Cor. 4, 6; Col. 1, 15; Heb. 1, 3). — Jesus Christus, der **Logos** (Joh. 1, 1—18)": Diese Sätze bezeichnen eben so viele Stufen der Vorstellung von Jesu als dem Messias oder dem Sohne Gottes. Von dem ethisch-religiösen Selbstbewusstsein Jesu (Matth. 11, 25—27) als des Sohnes Gottes bis zu dem rein metaphysischen und supernaturalen Begriff des Gottessohnes, der den idealen Stand seiner Präexistenz vertauschte mit der menschlichen Niedrigkeit (2 Cor. 8, 9; Phil. 2, 6—8) ist ein Process des Christusglaubens nachzuweisen, der durch einen Synkretismus orientalischer und platonischer Ideen vermittelt ist. — Von orientalischer Seite war es theils die personificirte (Prov. 8; Hiob. 28) und hypostasirte Weisheit (Sir. 24; Sap. Sal. 7 sq.; Bar. 3), theils die Idee des hypostasirten Wortes (ausgeg. v. Ps. 33, 6. 9; Gen. 1, 3), welche sich vorzüglich in den chaldäischen Targg. findet (מֵאמְרָא, cf. ad Num. 23, 21; und Ps. 110, 1), — überhaupt die Idee der Vermittelung zwischen dem transcendenten Gott und der Realwelt, was den Stoff zur Logosidee gab. Von hellenisch-platonischer Seite war es die Ideenlehre (vgl. Plat. de Rep. VI, p. 490 und 505 sqq.), woraus die Logoslehre ihre Form entlehnte. — Der Ort, wo dieser Synkretismus sich vollzog, war Alexandrien, und der Hauptrepräsentant desselben war Philo, der eine eigentliche Doktrin vom Logos aufstellte. Der *θεῖος λόγος* ist nach ihm die göttliche Rede, das Wort Gottes, *λόγος* überhaupt die Vernunft und insonderheit die der Welt immanente Vernunft; die hierher gehörige Hauptbedeutung aber ist 1) auf Gott bezogen: der real gewordene Gedanke Gottes,

gleichsam ὁ δεύτερος θεός oder die sich offenbarende Gotteskraft (cf. de. profug. Opp. ed. Pf. IV, 268, — de Monarch. II, Opp. ed. Mang. II, 225), 2) auf die Welt bezogen das Urbild (παραδεῖγμα, ἀρχέτυπος) der Erscheinungswelt; — die ideale Einheit aller Dinge (die ἰδέα ἰδεῶν). Vermöge seiner Mittelstellung zwischen Gott und Welt ist er εἴκων τοῦ θεοῦ, δι᾽ οὗ συμπᾶς ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο de Monarch. II, Mang. II, 225). — Er ist ferner die zusammenhaltende Kraft der Welt (de somn. Pf. V, 108 ὁ συνδεσμὸς ἁπάντων (de profug. Pf. IV, 272). 3) Im Verhältniss zum Menschen insbesondere ist der Logos der Urheber und Quell der Weisheit (de posterit. Caini Pf. II, 302; de somn. Pf. V, 204), der Quell des Lebens und der Seligkeit, das Manna, das den Vätern in der Wüste gegeben wurde (de profug. I, 566. Coll. Joh. 6, 32 sqq.), das freimachende, immanente Gesetz der Seele (Quod omnis probus liber, Mang. II, 452, cf. Joh. 8, 34—36), der Wächter der Tugend, in welchem Sinn er gern ἐλέγχος genannt und mit dem Gewissen identificirt wird (Quod Deus sit immutabilis, Mang. I, 292 al.).

148. Es ist aus dem Gesagten klar, dass unser Evangelist mit der Alexandrinischen Gnosis vertraut war; dies geht nicht nur aus seinem Prolog, sondern auch daraus hervor, dass das allegorische Verständniss des göttlichen Wortes der buchstäblichen Auffassung desselben als der unwahren entgegengesetzt wird, cf. 2, 19. 20; 4, 14. 15; 6, 32—35. 51. 58 coll. 41. 42 — auf welchen Gegensatz in v. 63 noch besonders aufmerksam gemacht wird; ferner 7, 33—36; 8, 32. 33; 13, 6—9. — Das aber muss festgehalten werden, dass nicht die Christusreden um des Prologs willen (gleichsam als Commentar dazu), sondern der Prolog um der Christus-Idee willen da ist, cf. 20, 31. — Dass Christus als der fleischgewordene Logos dargestellt wird, geschieht offenbar im Gegensatz gegen den ebionitischen Christusglauben (cf. auch 6, 42; 7, 41. 42). Aber auch die Vorstellung von dem übernatürlich erzeugten Jungfrauensohn genügt dem Evangelisten nicht, sondern nur die von der ewigen und absoluten Offenbarung Gottes. Das Christenthum wird überhaupt unter den Begriff der absoluten Offenbarung gestellt. — Weil dem Evangelisten die Logoslehre nur dient, um Jesum als Sohn Gottes im absoluten Sinne darzustellen, so geht er in seinem Prolog entschieden über die Philonische Logosidee hinaus, cf. v. 14 sqq. Der Gang des Prologs besteht nemlich darin, dass vom abstracten und transscendenten Begriff ausgegangen und zum concreten Begriff des menschlichen Individuums fortgeschritten wird. „Der Logos als Selbstoffenbarung Gottes, als δεύτερος θεός; der Logos in seinem Verhältniss zur Welt, als Medium der Weltschöpfung; der Logos im Verhältniss zur

Menschheit, als Leben und Licht der in der Finsterniss Befindlichen. In V. 6—8 scheint nun der Zusammenhang durch die Erwähnung Johannis (des Täufers) unterbrochen zu sein; sie markiren aber den Uebergang vom Abstracten zum Concreten (geschichtlich): weil die finstere Welt ihrer Natur nach das Licht nicht erfasst (v. 5), so musste sie auf das kommende (in die Geschichte eintretende) Licht aufmerksam gemacht werden, und dies geschah durch Johannes. Nun kam das ächte Licht, das Licht, das seinem Begriff entspricht, in die Welt, erfuhr aber dasselbe Schicksal, welches das Licht überhaupt erfährt, ja es erfuhr noch mehr: in sein Eigenthumsvolk (cf. Sir. 24, 7—12) ist es gekommen und hat keine Aufnahme gefunden. Den Wenigen aber, die Ihn aufnahmen, gab er die Vollmacht, Gottes Kinder im wahren Sinne zu werden. — Jetzt, nachdem die verschiedene Aufnahme des Logos geschildert worden, tritt der Hauptgedanke ein: seine Fleischwerdung, die hier nicht wie anderswo (2 Cor. 8, 9; Phil. 2, 7 und Heb. 2, 14) als Erniedrigung gedacht ist, sondern nach der herrlichen Wirkung aufgefasst ist, die er auf die empfänglichen Gemüther geübt (v. 14. 16). Er nahm Wohnung (*ἐσκήνωσε* — cf. Sir. l. c. v. 8 — und die Idee der Schechinah, s. Buxt. lexic. talm. p. 2494; Meuschen N. T. ex Talmude illustratum, p. 701 sqq.) unter uns, und wir schauten seine *δόξα* (כָּבוֹד) als die *δόξα* des *μονογενής* vom Vater. Seine Wirkung war *χάρις*, und zwar eine *χάρις* um die andere: denn nicht wie die Mosaische statutarische, sondern als *χάρις* und *ἀλήθεια* (cf. חֶסֶד וֶאֱמֶת Gen. 32, 10; Exod. 34, 6; Ps. 25, 10) hat sie sich durch Jesus Christus erwiesen. Alle sogenannte Gottesoffenbarung, die vor Ihm war, ist keine wahre Gottesoffenbarung gewesen: erst der, welcher in inniger Vertrautheit mit dem Vater war, ist der wahre Exeget der göttlichen Dinge gewesen.

149. In keinem andern Punkte geht die Johanneische Anschauung von Christus entschiedener über die synoptische hinaus, als in der Vorstellung von dem Ursprung und der Präexistenz desselben. Diese hängt mit der Logos-Idee genau zusammen, ist aber schon 2. Cor. 8, 9, noch deutlicher Phil. 2, 6 und Col. 1, 15 (*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*) mehr als nur angedeutet. Ehe noch Christus ausdrücklich als der Logos bestimmt war, lag die Logos-Idee der Christusidee zum Grunde. — Im Johannes-Evangelium sind ausser dem Prolog vier Stellen, in denen die Präexistenz des Gottessohnes ausgesprochen ist, cf. vorerst 3, 13. Nachdem Nikodemus für das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* (s. unten) gar kein Verständniss gezeigt, so behandelt Jesus diesen Stumpfsinn als Unglauben und, ohne sich zur geringen Fähigkeit „des Lehrers in Israel" herabzulassen, erhebt er sich nun höher und sagt: Wenn ihr das nicht glaubet, was ich euch von

irdischen Dingen (ἐπίγεια = auf Erden vorgehende, erfahrbare Dinge) sage, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen (ἐπουράνια = alle menschliche Erfahrung übersteigende Dinge) rede? Und kein Anderer als Ich kann euch diese himmlischen Dinge offenbaren, denn „keiner ist in den Himmel hinaufgestiegen d. h. keiner ist in dem Himmel gewesen, was (sonst) durch Aufsteigen in den Himmel geschieht, als Der, welcher vom Himmel herabgekommen ist, nämlich der Menschensohn". — Da im Folgenden Jesus sogleich zu seiner Erhöhung am Kreuz übergeht, so charakterisirt er sich als den, der eigentlich auf Erden nicht zu Hause ist, und auf die Erde nur herabgekommen, um die himmlischen Dinge zu offenbaren. — Cf. ferner 8, 56. 58. Jesus streitet den Ἰουδαίοις das Anrecht auf den Ehrentitel „Abrahamskinder" ab, indem er ihnen nachweist, wie unähnlich sie ihrem Ahnen Abraham seien. Diese Unähnlichkeit erweist sich darin, dass sie ihm, dem Gottessohne, nach dem Leben trachten, während Abraham vielmehr sich freute, den Tag des Messias zu sehn (was wahrscheinlich auf Abrahams Aufenthalt im Paradiese zu beziehen ist, cf. Luc. 16, 25 sqq. Coll. tr. Sanhedr. fol. 91, 2; Schabb. fol. 63). Da dieses von den Juden dahin missdeutet wird, er behaupte den Abraham gesehen zu haben, so steigt Jesus zu dem Paradoxon auf: Allerdings habe er (nämlich in seiner Präexistenz) den Abraham gesehen, — was freilich von den Juden nur als Unsinn und Blasphemie betrachtet werden konnte. — Cf. ferner 16, 28. In den Abschiedsreden, welche den Zweck haben, die Jünger auf den Hingang des Meisters vorzubereiten und zu diesem Behuf von ihrem unvollkommenen, propädeutischen Glauben zum wahren Glauben an Ihn zu erheben, kommt er darauf zu sprechen, dass eine Zeit komme, wo er unverhüllt zu ihnen sprechen und ihre Gemeinschaft mit dem Vater und Ihm eine vollkommene sein werde: diese werde sich als Gebetsgemeinschaft erweisen, was darin seinen Grund habe, dass sie schon bisher Ihn geliebt und geglaubt haben, Er sei vom Vater ausgegangen. Denn „wirklich sei er vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen". Daran knüpft er noch unmittelbarer als C. 3, 13. 14. die Verkündigung seines Ausganges aus der Welt und seines Hinganges zum Vater an (s. unten). — Cf. endlich 17, 5. In dem Abschiedsgebet empfiehlt Jesus sein Werk und insonderheit seine unmittelbaren und seine mittelbaren Jünger dem Vater. Nachdem er v. 4 gesagt, er habe den Vater verherrlicht auf Erden und sein Werk vollendet, so bittet er, der Vater möge nun hinwiederum Ihn verherrlichen und Ihm wieder die δόξα verleihen, die Er — ehe die Welt war — bei dem Vater gehabt habe. — Damit ist angedeutet, dass die δόξα des Hingegangenen

gleich sei der δόξα des Sohnes in der Präexistenz. (Anders Phil. 2, 6–11.)

150. Jesus bezeichnet sich selbst in diesem Evangelium theils als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου wie in den synoptischen Evangelien, theils als Sohn Gottes oder „Sohn“ schlechthin. — Die erstere Selbstbezeichnung stand so fest in der evangelischen Ueberlieferung, dass auch unser Evangelist dieselbe 12 mal giebt. Hat aber ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hier dieselbe Bedeutung wie bei den Synoptikern? (s. oben S. 105 sqq.) — oder wenn nicht, worin besteht der Unterschied? — Die massgebenden Stellen sind: 1, 52; 3, 14; 5, 27; 6, 27 und 53; 12, 23. 34; 13, 31. — Das erste dieser Worte ist an Nathanael gerichtet, welcher von Jesu wunderbarem Wissen überrascht ihn „Sohn Gottes“ und „Messias“ nennt. Darauf erwidert Jesus, dass er Grösseres sehen werde: er werde den Himmel geöffnet sehn (coll. Matth. 3, 16) und die Engel Gottes aufsteigend und niedersteigend auf den Menschensohn (cf. Gen. 28, 12). Wie in der Genesisstelle, so ist auch hier das Auf- und Niedersteigen der Engel Bild der Verbindung zwischen Himmel und Erde. Das Grössere, das Nathanael zu sehen bekommen wird, ist also die Offenbarung („der geöffnete Himmel“) und der lebendige Wechselverkehr zwischen dem Himmel und dem Menschensohn. Der Menschensohn ist also der, an welchem sich die Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde vollzieht. — In der Stelle 3, 13. 14 bezeichnet sich Jesus als Den, der vom Himmel herniedergekommen (s. oben) und als den, der ans Kreuz erhöht werden müsse (s. unten) und beidemal nennt er sich den Menschensohn; ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist also auch hier kein schlechthiniges Erniedrigungs-Prädicat, da er der vom Himmel Gekommene ist, und selbst da, wo auf seine Kreuzigung hingedeutet ist, muss wegen des Doppelsinnes von ὑψωθῆναι (cf. זְקַף chald. aufrichten, Esr. 6, 11; syr. geradezu „kreuzigen“, coll. 12, 32. 33) dieselbe nicht als eine Erniedrigung gedacht werden. (Ganz anders Phil. 2, 8). — Eine bedeutende Stelle ist ferner 5, 27. Sie bildet einen Theil der apologetischen Rede, betreffend die Beschuldigung der Sabbathsverletzung (v. 10—16). Jesus hat auf diese Beschuldigung zunächst erwidert: „Mein Vater wirkt bis jetzt (ἕως ἄρτι), d. h. auch nachdem er aufgehört hat zu schaffen (Gen. 2, 2. 3), wirkt er erhaltend und herstellend, — und so wirke auch ich. Das Erhalten und Heilen kennt also keinen Sabbath, weder bei Gott noch bei mir, und Mein Wirken ist also gleich des Vaters Wirken“. — Da nun die Ἰουδαῖοι hierin eine Blasphemie sehen, so hat Jesus auf diese Doppelbeschuldigung zu antworten. Er bezeugt zunächst, dass Sein Thun kein willkürliches, eigenmächtiges sei, sondern ein dem Vater abgelerntes; und das Thun,

das die Gegner eben von ihm gesehen, sei nicht das Grösste, sondern noch Grösseres, Bewundernswertheres werden sie sehen, nämlich die Auferweckung und Wiederbelebung der geistig Todten, — eine Vollmacht, die der Vater dem Sohne gegeben. — Von v. 24 an zeigt er nun, was es mit dieser Wiederbelebung für eine Bewandtniss habe: wer sein Wort vernehme und dem glaube, der den Sohn gesandt habe, habe das ewige Leben und sei vom Tode zum Leben übergegangen: denn wahr und gewiss sei es, dass die Stunde kommen werde, da die geistig Todten den Erweckungsruf (*φωνή*) des Sohnes Gottes hören und leben werden*): denn der Vater habe dem Sohne von seinem selbständigen und wirksamen Leben mitgetheilt — ja noch mehr: er habe ihm die Vollmacht gegeben, auch eine Scheidung (*κρίσις*, nicht *κρίμα*) zu schaffen, „weil er Sohn des Menschen (*υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ohne Art.) sei". — Man sollte statt *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου υἱὸς τοῦ θεοῦ* erwarten; die Worte könnten nun entweder sagen wollen: „ . . . weil er der Danielische Menschensohn d. h. der Messias sei und das *κρίσιν ποιεῖν* zum Werk des Messias gehöre — oder: . . weil er der Menschgewordene Logos sei — oder endlich wegen des fehlenden Art. (cf. Apoc. 1. 13; 14, 14) „weil er Mensch sei und solche Vollmacht nur von Gott empfangen könne". Die letzte Auffassung muss dahinfallen, weil der Ton nicht auf *ἔδωκεν*, sondern — wegen des *καὶ κρίσιν ποιεῖν* — auf *ἐξουσίαν* liegt. Die zweite Fassung hat gegen sich, dass *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* dann den Artikel haben und nicht so generell stehn müsste (cf. 3, 13; 6, 62). Aber dies gilt auch von der ersten Auffassung. Vielmehr bezeichnet *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (als Prädikat) die Qualität Christi als Grund, weshalb der Vater ihm das Gericht übergeben hat. Der Sinn ist also: „ . . . weil er Mensch ist, aber Mensch dieser einzigen Art." Auch Act. 17, 31 ist gesagt, dass Gott den Erdkreis richten werde durch einen Mann, den er dazu bestimmt habe, — und Hebr. 2, 5—9 ist die Stelle Ps. 8, 5—7 auf Christus bezogen: „Was ist der Mensch, dass du sein gedenkest, des Menschen Sohn, dass du auf ihn schaust . . . . Mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt, Alles hast du ihm unterworfen" . . — Cf. ferner 6, 53: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: falls ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, so habt ihr nicht Leben in euch". Nachdem Jesus v. 33—50 auseinandergesetzt, nicht das Manna, das Moses den Vätern in der

---

*) Diejenigen, welche v. 25 sqq. auf die leibliche Auferweckung beziehen, können in v. 28. 29. nur eine nichtssagende Tautologie finden, während *μὴ θαυμάζετε τοῦτο* auf eine Steigerung zum Behuf eines argum. ad hominem hinweist.

Wüste gegeben, sondern er selbst sei das wahre Himmelsbrod, so geht er von v. 51 an in der Mystik noch weiter und sagt: „das Himmelsbrod, das er den Menschen geben werde, sei sein Fleisch, das er geben werde für das Leben der Welt“. — Mag nun das zweite ἣν ἐγὼ δώσω ächt sein oder nicht (Om. BCD al. Orig.; ℵ om. nicht nur ἣν ἐγὼ δώσω, sondern auch ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς), so ist damit zweifelsohne auf seine Hingabe in den Tod hingewiesen, siehe v. 53: σάρξ κ. αἷμα, womit seine sinnlich substantielle Persönlichkeit angedeutet ist (Matth. 16, 17; Gal. 1, 16). Aber nun wird ein Mehreres gesagt: nicht nur dass seine Hingabe in den Tod, d. h. die darin bewiesene Liebe, die rechte Nahrung der Seele sei, sondern dass das Essen seines in den Tod hingegebenen Fleisches und Blutes die Conditio sine qua non des wahrens Lebens sei, was ungezwungen nur auf die Ideė des Herrnmahles bezogen werden kann (s. unten). Wenn nun hier ausdrücklich gesagt wird: „falls ihr nicht esset das Fleisch und trinket das Blut des Menschensohnes . . .“ so ist in diesem Ausdruck noch bestimmter der Begriff „Mensch“, aber in seiner idealen und einzigen Bedeutung (cf. Hebr. l. c.) enthalten. Der allgemeine Begriff „Mensch“ liegt in σάρξ κ. αἵμα und in deren Hingabe, und der specifische Begriff darin, dass seine σάρξ κ. αἷμα die wahre Lebensspeise ist. — Eine bedeutende Stelle ist auch C. 12, 23; coll. v. 24. 25. — Unter den Festpilgern waren auch Hellenen (Proselyten des Thores), welche von dem Rufe Jesu angezogen Ihn zu sehen wünschten. Dieses veranlasst Jesum zu dem Ausspruch: Gekommen ist die Stunde, dass der Sohn des Menschen verherrlicht werde“. Worin diese Verherrlichung bestehen soll, sagt das folgende: es ist sein Sterben als Bedingung seiner universellen Wirksamkeit. — Auch hier ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der Mensch, der hingegeben und erhöht wird (Hebr. l. c.), der Mensch einzig in seiner Art.

150b. Oefter noch als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nennt sich Jesus in diesem Evangelium „Sohn Gottes“ oder „Sohn“ schlechthin. Doch ist diese Selbstbezeichnung nicht dem Johannes-Evangelium ausschliesslich eigen, cf. Matth. 11, 27 und Luc. 10, 22, — ein Ausspruch, der — nicht ohne Varianten zwar — in der Ueberlieferung sehr fest gestanden haben muss, s. Justin. Ap. I, p. 95; ib. p. 96; Jd. dial. c. Tryph. p. 326; — Homil. Clem. XVII, 4; XVIII, 4; 13; 20. — Marcion ap. Iren. IV, 14. Tertull. adv. M. IV, 25. — Wenn in den synoptischen Evangelien υἱὸς τοῦ θεοῦ meistens so viel heisst als „Messias“ (cf. Marc. 1, 1; Mtth. 8, 29; 14, 33; 16, 16. al. auch Joh. 1, 50, — doch s. Matth. 3, 17; 17, 5. al.), ausser Matth. 11, 27 (cf. 21, 37; 22, 41—45) niemals von Jesu selbst

sondern stets von den Menschen, die einen mächtigen Eindruck von ihm empfangen haben, gebraucht wird: so nennt in diesem Evangelium Jesus in der Regel sich selbst so, und zwar immer im religiös-metaphysischen Sinne, nicht nur im metaphysischen, sondern im r e l i g i ö s-metaphysischen Sinne, denn in den Johanneischen Christusreden ist immer die innige V e r b i n d u n g Jesu mit dem Vater theils erklärt, theils vorausgesetzt; aber nicht nur im religiösen, sondern im religiös-m e t a p h y s i s c h e n Sinne, siehe den Prolog, auch 3, 13; 8, 26; 58; al. — Wir heben nur die wesentlichsten Aussprüche hervor. Cf. 5, 19. 20. *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν, καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ . . .*“ — Es sollen diese Worte den Vorwurf der Anmassung zurückweisen, welche die Juden darin sahen, dass er sich nicht nur über das Sabbathsgesetz hinwegsetze, sondern auch Gott in besonderem Sinne seinen Vater nenne. Letzterer Vorwurf bezog sich darauf, dass er in Betreff der vermeintlichen Sabbathsverletzung gesagt hatte: *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι.* Auf diese Vergleichung des (heilenden und herstellenden) Wirkens Jesu mit dem Wirken des Vaters beziehen sich nun die Worte v. 19 sq., mit welchen die apologetische Rede beginnt. Anmassung, Willkühr fanden die Juden in dem Reden und Thun Jesu. Aber im Gegentheil k a n n der Sohn nichts aus eigener Willkühr thun, sondern nur, was er vermöge seines intimen und intuitiven Verkehrs mit dem Vater thut (*οὐ δύναμαι* — ethische Unmöglichkeit, cf. Luc. 2, 49: *δεῖ* ethische Nothwendigkeit). Während das Thun des empirischen Menschen überhaupt ein *ἀφ' ἑαυτοῦ ποιεῖν* ist, so ist des Sohnes Thun im Gegentheil ein *οὐδὲν ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ*, ja ein „nichts k ö n n e n von sich selbst thun, es sei denn, dass er den Vater etwas thun sehe.“ Und wie in menschlichen Verhältnissen die Liebe des Vaters zu seinen Sohne sich darin am höchsten kund gibt, dass er diesen in sein eigenes Thun einweiht, so weiht der himmlische Vater den Sohn in sein eigenes Thun ein. — Derselbe Gedanke v. 30. — Hierher gehört theilweise auch der Ausspruch C. 7, 16 sq. „*Ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμή, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με . . .*“ Die Juden wundern sich, dass Jesus so schriftgelehrt sei (*γράμματα οἶδεν*)*), ohne studirt

---

*) *Πῶς γράμματα* (ohne Art. = litteras) *οἶδεν*; Also nicht: „wie versteht er die heilige Schrift?“ sondern „wie versteht er Schrift?“ Weil aber die Juden keine andere Literatur hatten als die heilige, so kommt es der Sache nach auf dasselbe hinaus, wie wenn *τὰ γράμματα* stände.

zu haben (μὴ μεμαθηκώς), weil sie von keiner andern Schriftkenntniss wissen als von einer angelernten. Die Antwort Jesu verweist sie von seiner Person und vermeinten Geschicklichkeit auf den Vater, der ihn gesandt und aus dessen Auftrag und Eingebung er spreche — eine unmittelbare, aus seiner Gemeinschaft mit dem Vater geschöpfte Lehrweisheit! Das Oxymoron . . . ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐμή . . . hebt den Gegensatz zwischen selbsterworbener und von Oben empfangener Lehre noch schärfer hervor. Cf. ferner c. 6, 38: „ . . καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με". Wie in 7, 16, so stellt er hier Sich und den Vater einander gegenüber, doch nicht so, als ob sein Wille und des Vaters Wille einander entgegengesetzt wären — was das Sohnesverhältniss geradezu aufheben würde —, sondern so, dass sein Wille als blos individueller, menschlich-natürlicher (cf. Matth. 26, 39 Parall. οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω . .) und Gottes Wille einander gegenüber stehn. Doch ist synoptische Parallele nicht ausser Acht zu lassen. So eben hat er gesagt: „Alles (die Gesammtheit der Menschen), was mir der Vater giebt, wird zu mir kommen, und den, der zu mir kommt, werde ich nicht hinausstossen". Er betrachtet Alle, die heilsbedürftig zu ihm kommen, als vom Vater ihm geschenkt (nämlich vermöge des innern gottgewirkten Zuges, v. 44); die Folge dieses Zuges ist ihr gläubiges Kommen zum Sohne, und dieser wird die Kommenden nicht abweisen, sondern mit Freuden aufnehmen (οὐκ ἐκβάλω ἔξω Litotes wie Matth. 2, 6; Rom. 5, 5; al.). V. 38 giebt den Grund an (ὅτι), warum er die heilsbedürftig zu ihm Kommenden nicht abweisen werde: weil sie vom Vater ihm geschenkt sind und in diesem Schenken von Seiten des Vaters und in der Aufnahme von Seiten des Sohnes die Willen beider sich begegnen. — Aus diesem Zusammenhang mit v. 37 wird aber auch klar, dass die Antithese οὐ τὸ ἐμὸν . . . ἀλλὰ keine sachliche Bedeutung hat, sondern bloss zur stärkern Hervorhebung von τ. θέλημα τοῦ πέμψαντός με gesetzt ist. — Am bekanntesten (und zugleich als bündigster Beweis für Jesu Homousie mit dem Vater angeführt) ist C. 10, 30: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. Aber man beachte den Zusammenhang. v. 27—29 hat Jesus gesagt: Meine Schafe hören meine Stimme — und Ich gebe ihnen ewiges Leben, und sie werden in Ewigkeit nicht verloren gehen und nicht wird jemand sie aus meiner Hand reissen. Mein Vater, der sie mir gegeben, ist grösser als Alle, und Niemand kann sie aus meines Vaters Hand reissen." Diese Unmöglichkeit, dass jemand Ihm seine Schafe entreissen könne, beruht also auf der Einheit zwischen Ihm und dem Vater. — Der Gedanke einer bloss metaphysischen Einheit ist hier contextwidrig, aber auch der Ge-

danke einer blossen Willenseinheit wird den Worten nicht ganz gerecht; es ist vielmehr die religiöse Einheit, welche hier gemeint ist, wie c. 5, 19. 20. — Am deutlichsten tritt jedoch Jesu Verhältniss zum Vater in seinem Gebet hervor. Dieses Verhältniss ist Unterordnung und Abhängigkeit, denn „beten" heisst: sich abhängig fühlen von Gott und diesem Abhängigkeitsgefühl Worte geben. Aber dieses Abhängigkeitsgefühl kann ein vages, des Zuganges zu Gott und der Zuversicht ermangelndes sein, wie bei den meisten Menschen; oder es kann ein von dem lebendigen Verkehr mit Gott getragenes, zuversichtliches sein. In vollkommener Weise war dies bei Jesu der Fall. Cf. c. 11, 41. 42. Es ist das kurze Gebet an des Lazarus Grab: Jesus hob seine Augen empor und sprach: „Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast; ich aber wusste, dass du mich immerdar erhörst; aber um des umstehenden Volkes willen habe ich's gesagt, auf dass sie glauben, dass Du mich gesandt hast". — Es ist die Gewissheit der Gebetserhörung, die sich in diesen Worten ausspricht. Befremdlich ist aber, dass Jesus zu sagen scheint: nur um des Volkes willen habe er gebetet, — was dieses Gebet zu einem bloss ostensibeln Gebet zu machen scheint. Aber die Worte wollen besagen: Eigentlich stehe Er im beständigen Gebetsumgang mit dem Vater und in beständiger Zuversicht der Erhörung, aber damit das Volk Zeuge sei dieser seiner Zuversicht, so spreche er sie hier aus. — Nirgends aber ist diese Gebetszuversicht und Gebetsfreudigkeit deutlicher und vollständiger ausgesprochen als in dem Abschiedsgebet C. 17. Nachdem Jesus seine Jünger in den Abschiedsreden auf seinen Hingang vorbereitet, so hob er seine Augen gen Himmel und sprach: „Vater, gekommen ist die Stunde; verherrliche Deinen Sohn, auf dass der Sohn dich verherrliche, wie Du ihm denn Vollmacht gegeben hast über alles Fleisch, damit er Allem (*πᾶν* wie 6, 37 von der Gesammtheit der erlösungsfähigen Menschheit) ewiges Leben gebe. Darin aber besteht das ewige Leben, dass man Dich erkenne (*γινώσκειν* praegn. wie 6, 69), den alleinigen wahren Gott, und den du gesendet hast, Jesum Christum. Ich habe dich verherrlicht auf Erden, das Werk habe ich vollendet, das du mir gegeben hast, damit ich es thue . . ." Nachdem er also v. 2—6 sein Werk im Allgemeinen dem Vater empfohlen, so empfiehlt er v. 6—19 demselben seine Jünger, die der Vater ihm gegeben, und von v. 20 an auch die, welche durch das Wort der Jünger zum Glauben an Ihn gelangen werden. — Das Gebet geht aus von dem Gedanken, dass Er sein Werk, d. h. die Verherrlichung des Vaters (v. 4 cf. 6) vollendet habe und nun zum Vater gehe, und schliesst mit dem Ziel und der Aussicht auf die vollkommene Gemeinschaft

zu [illegible] mit einander, wie mit Ihm und dem Vater. — Nichts [illegible] zeigt so deutlich als der betende Jesus, dass nicht die Christusreden um des Logosbegriffs —, sondern der Logosbegriff um des Christus willen gegeben ist, m. a. W., dass nicht die Logosidee, sondern die Idee Christi als des Sohnes Gottes die Grundidee dieses Evangeliums ist. Nicht die Metaphysik des Prologs, sondern die Religion oder das intime Verhältniss zu Gott oder das ewige Leben ist die Hauptsache.

β) Jesus, das Licht und Leben der Welt.

151. Schon im Alten Testament geht der eigentliche Begriff „Licht“ (אוֹר) als das belebende, erfreuende Element, in den übergetragenen von „Glück, Heil“ über, cf. Jes. 9, 1; Ps. 27, 1; 36, 10. Im Neuen Testament und insonderheit im Johannes-Evangelium kommt das Wort in zwei Bedeutungen vor: 1) in der übergetragenen, ebenfalls schon dem Alten Testament nicht fremden der geistigen Klarheit und Sicherheit des Lebens: 3, 20. 21; 11, 10. 35; 1. Joh. 1, 7; 2, 9. 10 (*εἶναι — περιπατεῖν — μένειν ἐν τῷ φωτὶ*), coll. Ps. 36, 10. Ps. 119, 105. 2) in der ebenfalls übergetragenen Bedeutung = *ὁ φωτίζων*, aber stärker, vom Logos-Christus gesagt: 1, 4. 5. 7—9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 11, 35. 36; 12, 46 — im ersten Johannesbrief nur einmal, und zwar von Gott als dem Reinen und Heiligen: 1, 5. — Gegensatz des *φῶς* ist der ebenfalls den deutero-johanneischen Schriften eigenthümliche Begriff *σκότος* oder *σκοτία* = Zustand der Blindheit und des Unheils, vorzüglich in den Redensarten *περιπατεῖν* (*μένειν, εἶναι*) *ἐν τ. σκοτίᾳ* Ev. 8, 12; 12, 35. 46; 1. J. 2, 9. 11. — Weil aber dieses *εἶναι ἐν τῇ σκοτίᾳ* die charakteristische Beschaffenheit des *κόσμος* ist, so heisst dieser metonymisch selbst *σκοτία*, und der Logos, resp. Christus leuchtet in der *σκοτία* des *κόσμος* 1, 5, aber die *σκοτία* (der *κόσμος*) hat das Licht nicht erfasst, denn dieses ist unfassbar für die Welt. Davon ist denn auch das Loos Jesu in der Welt der Beweis, sofern sein Leben ein Kampf ist mit der Welt und namentlich mit demjenigen Theil der Welt, welcher eigentlich seine Heimath war v. 11. Nur einzelne Empfängliche waren da, solche nämlich, welche lautern Sinnes waren und einen Zug hatten zu dem Licht: 1, 12. 13. cf. 3, 21. — Jesus ist aber auch das Leben der Welt. *Ζωὴ αἰώνιος* oder einfach *ζωὴ* — als der Inbegriff alles Guten und Wünschenswerthen — kommt in erster Linie und in absoluter Weise dem Vater (5, 26) und sodann dem Sohne zu (ibid. und 1, 4); daher ist, wenn vom Sohne die Rede, das Epitheton *αἰώνιος* weggelassen, weil ihm die *ζωὴ* nicht schlechthin zukommt (1, 4; 5, 26; 11, 25; 14, 6),

während da, wo von den Menschen die Rede, das Beiwort bald gesetzt ist (3, 15. 16; 36; 4, 14; 5, 24; 6, 54; 10, 28; 12, 25; 17, 2. 3), bald nicht (3, 36; 5, 24. 29. 40; 6, 33. 35. 51; 10, 10; 20, 31). — Der *ζωή* entgegengesetzt ist der *θάνατος* (5, 24; 8, 51. 52; 1. Joh. 3, 14; 5, 16). Darunter ist verstanden die Abwesenheit alles Heils, aller wahren Freude und aller Hoffnung (cf. Eph. 2, 12); doch ist zu unterscheiden zwischen dem *θάνατος*, welcher der *ζωή* Platz machen kann (5, 24; 1. Joh. 3, 14) und dem definitiven und finalen (1. Joh. 5, 16. cf. Apoc. 20, 14; 21, 8). — Cf. H. Cremer, biblisch-theologisches Wörterbuch s. v.

151. Jesus ist das Licht und Leben der Welt schon durch seine Erscheinung. — Die Grundstelle ist Cap. 1, 14: .. *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κ. ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, κ. ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας.* — Es ist der Eindruck, den die gläubigen Gemüther von Jesu als dem fleischgewordenen Logos empfangen haben. Dieser giebt sich zu schauen, und der Schauende empfängt von ihm den Eindruck — nicht des niedrigen Menschen (wie Phil. 2, 7. 8. Hebr. 2, 14 sqq.) — sondern göttlicher *δόξα*, nämlich einer *δόξα*, wie sie nur dem Eingebornen vom Vater zukommt (*ὡς* wie Matth. 7, 29; 2. Cor. 4, 6 al.). Cf. v. 16: .. *ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.* Seine *δόξα* war im Verhältniss zu uns ein *πλήρωμα* (der Ausdruck scheint der Gnosis entlehnt, cf. auch Eph. 1, 23), soll aber hier die reiche Fülle bezeichnen, aus welcher wir geschöpft haben — wir alle sind Empfänger, und zwar (*καὶ* epexeg. wie 1. Cor. 3, 5; 15, 38) Gnade um Gnade, d. h. einen steten Wechsel von Gnade haben wir empfangen. — Gnade im Gegensatz gegen das durch Moses gegebene Gesetz, nicht positiv und statutarisch gegeben, sondern innerlich und geistig geworden. — In der Geschichtserzählung sind vor allen bedeutsam die Aussprüche 4, 14; 6, 33 und 35; 7, 37. 38; 8, 12 und 9, 5; 10, 9. 11 und 28; 11, 25; 12, 46; 14, 6. 9; 17, 4. 6; 18, 37. — Der Ausspruch 4, 14 ist an die samaritanische Frau gerichtet, welche gekommen war Wasser zu schöpfen, von Jesu um einen Trunk gebeten worden war und sich über die Ungenirtheit wunderte, mit der ein judäischer Mann sie um Wasser bitte. V. 10 giebt ihr Jesus zu verstehen, dass eigentlich Er der Gebende und sie die Empfangende sei, indem Er lebendiges Wasser (= Lebenswasser: Doppelsinn von *ζῶν* wie 7, 38) geben könne. Da nun die Samariterin dies von natürlichem Quellwasser versteht und sich nur wundert, dass dieser judäische Mann prätendire etwas besseres geben zu können als der Erzvater Jakob, so antwortet Jesus: „Wer von diesem Wasser trinkt, der wird wiederum dürsten, d. h. sein Bedürf-

niss wird nicht befriedigt werden; wer aber von dem Wasser trinkt, das Ich ihm geben werde (von dem erfrischenden Lebenswort und Lebenselement), der wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Lebenselement, das Ich mittheile, wird in ihm ein Quell in's ewige Leben sprudelnden Wassers werden“ (die *ζωὴ αἰώνιος* gleichsam örtlich gedacht). Coll. Sirac. 24, 20: „Welche mich (die himmlische Weisheit) essen, werden ferner hungern, und welche mich trinken, werden ferner dürsten, nämlich nach mir“. Beides ist wahr: sowohl dass durch das von Jesu mitgetheilte Lebenselement alles bisherige Bedürfniss werde gestillt, als dass durch die Weisheit ein immerwährendes Bedürfniss nach ihr werde geweckt werden. — Verwandt ist C. 6, 35: „*Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς μὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οἰ μὴ διψήσῃ πώποτε*“. — Durch die wunderbare Speisung angezogen kommen die Gesättigten am folgenden Tage zu Jesu; dieser aber empfängt sie mit den Worten, sie sollen vielmehr nach unvergänglicher Nahrung trachten. Sie missverstehen dies und greifen nur das Wort *ἐργάζεσθαι* auf, in der Meinung, es werde ein bestimmtes *ἔργον* von ihnen verlangt. Jesus — diese Meinung theils acceptirend, theils corrigirend — erwidert: wenn es sich um ein *ἔργον* handle, so sei das rechte, gottgefällige *ἔργον* dieses, dass sie an Ihn glauben. — Um jedoch an ihn glauben zu können — meinen sie — müsse Er sich durch ein Zeichen legitimiren und geben ihm zu verstehen, was für ein Zeichen sie von ihm erwarten, nämlich eine Mannaspeisung ähnlich der Mosaischen. Nun erwidert Jesus: wenn es sich um Himmelsspeise handle, so sei das wahre Himmelsbrod nicht jenes von Moses gegebene, sondern dasjenige, das der Vater ihnen gebe. Da sie nun ein Verlangen nach diesem Himmelsbrod äussern, so erklärt er: „Ich bin das Brod des Lebens“ u. s. w. — Wir erinnern uns, dass die Alexandrinische Gnosis die Mannagabe in der Wüste auf den Logos bezog, als das Gut der Seelen (cf. oben S. 46), und die Beziehung des Christuswortes auf jenes Theologumenon ist ausser Zweifel. Wenn aber der geschichtliche Christus die Speise der Seelen genannt wird, so ist damit offenbar mehr gesagt als mit dem Philonischen Satz, dass das Mosaische Himmelsbrod der Logos sei; denn vorerst wird in der Christusrede dem Mosaischen Himmelsbrod das wahre Himmelsbrod, d. h. Christus entgegengesetzt, während Philo das Manna und den Logos identificirt; sodann ist es hier eine geschichtliche Person, der fleischgewordene Logos, nicht nur der Logos im Allgemeinen, welcher das Brod des Lebens heisst. Was aber mit dem „Brod des Lebens“ gemeint sei, ist aus dem zweiten Hemistich klar: es ist das von der heilsbedürftigen Seele im Glauben angeeignete und ihr ganzes Bedürfniss befriedigende Gut. —

Einen ähnlichen Gedanken wie C. 4, 14 und 6, 35 enthält C. 7, 37. — Anderswo — nämlich 8, 12; 9, 5 und 12, 46 — nennt sich Jesus das Licht der Welt. Am wichtigsten ist C. 9, 5. — Beim Anblick des Blindgebornen erklärt Jesus: „Er müsse die Werke seines Vaters wirken, so lang es Tag sei; es komme die Nacht, da Niemand wirken könne; so lang Er in der Welt sei, sei Er das Licht der Welt“. Er ist zwar überhaupt das Licht der Welt, d. h. Er verbreitet Heil durch all sein Thun, ja durch seine ganze Erscheinung; aber dass Er das Licht der Welt sei, erweist er nun durch diese That der Blindenheilung (cf. Matth. 11, 5; Luc. 4, 19; Jes. 35, 5). Als das Licht der Welt kann Er der Blinden Augen öffnen. — Als das Leben der Welt bezeichnet sich der Johanneische Christus wieder in ausgezeichneter Weise c. 11, 25. Das Wort ist an Martha gerichtet, welche nach dem Tode ihres Bruders Jesum mit dem sanften Vorwurf empfängt: „Wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben“. Jesus antwortet ihr: Dein Bruder wird auferstehen. Die Antwort der Martha bescheidet sich, dies nur auf die allgemeine Auferstehung zu beziehen, giebt aber auf zarte Weise zu verstehen, dass ihr diese Aussicht nicht genüge. Nun der obige Ausspruch: „Ich bin die Auferstehung und das Leben . . . d. h. Ich, kein Anderer, bin die auferweckende und belebende Macht; keine andere ist hier zu erwarten; sondern jeder, der an mich glaubt (in mir dieses Lebensprincip zuversichtlich sieht) der wird — auch wenn er leiblich stirbt — des wahren Lebens nimmermehr verlustig werden“. — Weil Jesus die Auferstehung und das Leben ist, so kann er den Lazarus erwecken, gleichwie er dort als das Licht der Welt dem Blinden das Gesicht geben konnte. — Ein zusammenfassendes Wort ist c. 14, 6: *Ἐγώ εἰμὶ ἡ ὁδὸς καὶ ἡ αλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δἰ ἐμοῦ.* Jesus hatte seinen Jüngern gesagt, er gehe hin ihnen eine Stätte zu bereiten, dann werde er wieder kommen und sie zu sich nehmen (geistiger Vorgang menschlich und sinnlich vorgestellt) und den Weg dahin wissen sie. Thomas erwidert: sie wissen den Ort nicht, wohin er gehe, noch viel weniger den Weg. — Hierauf antwortet der Herr — scheinbar unpassend: „Ich bin der Weg“ u. s. w. Man hätte erwarten sollen: der Weg sei derjenige der Leiden und des Todes (etwa wie Matth. 16, 24); aber statt dessen ist der Gedanke Jesu der: „der Weg ist die Gemeinschaft mit Mir, und das Ziel ist der Vater“. Jesus nennt zuerst den Weg, weil ohne diesen das Ziel nicht zu finden ist. Indem Jesus sich den Weg, und zwar den einzigen Weg zum Vater nennt, so schliesst er damit alle ausserchristliche Gemeinschaft mit Gott aus und erklärt, dass diese nur durch

Vermittlung Dessen möglich sei, in welchem die Einheit des Menschen mit dem Vater, die persönliche Wahrheit und das persönliche Leben, gegeben sei (cf 1, 17. 18, 5, 26). — Nun fährt Jesus weiter fort und sagt: Wenn ihr Mich erkannt hättet (γινώσκειν praegn.), so hättet ihr auch meinen Vater erkannt, doch von jetzt an erkennet ihr ihn (nämlich den Vater, wie er in Mir geoffenbart ist) und habt ihn gesehen (proleptisch gesprochen, cf. 13, 31). Philippus versteht diese Worte äusserlich und denkt an eine Theophanie, ähnlich den Alttestamentlichen; aber Jesus corrigirt seine schülerhafte Vorstellung mit den Worten; „So lange bin Ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt (d. h. als das Ebenbild und die δόξα des Vaters)? Wer Mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (v. 9). Die Voraussetzung ist, dass der Vater nur in seinem Wiederschein, dem Sohne, aber in diesem wahrhaft erkannt werde. — Jesus hat aber auch durch zwei Allegorien gelehrt, was Er den Menschen sein könne und wolle. Die Allegorie vom guten Hirten (10, 11 sqq.), ein eben so ansprechendes als dem Orientalen vertrautes Bild (Num. 27, 16. 17; Jes. 40, 11; Jer. 3, 15; 23, 4; Ps. 23, 1 sqq.) stellt Jesum dar als den, der die Seinen mit Namen kennt und von diesen als der Ihrige erkannt ist (v. 14), der sie leitet und bei nahender Gefahr sein Leben für sie lässt (v. 11. 15, coll. Hebr. 13, 20; 1. Petr. 2, 25). — Hat er in der Allegorie vom guten Hirten sein Verhältniss zu den Seinen als ein ethisches dargestellt, so stellt er es in der Allegorie vom Weinstock (15, 1—6) als ein mystisches (als einen substantiellen Zusammenhang) dar. Man darf jedoch darauf nicht ein allzugrosses Gewicht legen; der Sinn ist vielmehr einfach der, dass Christus die Quelle des Lebens ist und dass alles wahre Leben durch den Zusammenhang mit ihm bedingt sei. Wenn es v. 5 heisst: „Ohne mich könnt ihr nichts thun“, so heisst dies nicht: der natürliche, noch nicht in Gemeinschaft mit Christus stehende Mensch könne nichts thun, — sondern: der, welcher in Gemeinschaft mit dem Herrn sei, könne ausser (χωρίς) dieser Gemeinschaft nichts thun (s. Zusammenhang). — Der Grundgedanke aller dieser Aussprüche ist kurz: „Ich bin das Licht und Leben der Menschen, insonderheit der Meinen“.

153. Obgleich Jesus schon überhaupt durch seine Erscheinung die Offenbarung des Vaters, das Licht und Leben der Welt ist, so ist er dieses doch noch im Besondern durch seine Worte und seine ἔργα (σημεῖα). — Seine Worte sind Zeugnisse von Oben (3, 12. 13), sind Worte, die er nicht von sich selber (aus eigener Meinung und Willkühr) redet: 7, 16; 12, 49; 14, 10; sie sind „Geist und Leben“ (6, 63) — sind „Worte ewigen Lebens“ (6, 68) und machen auf empfängliche Gemüther den Eindruck von solchen (l. c, und 4. 41. 42),

während sie freilich von stumpfsinnigen Gemüthern nur missverstanden werden (3, 4; 4, 41 sq. 52; 8, 22, al.), ja gerade weil sie göttliche Wahrheit sind, von den Gegnern verkannt und verdreht werden (8, 40; 43; 47) und — weil sie (obschon vernommen) doch keinen Fortgang in ihnen haben (*οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν*) — nur tödtlichen Hass gegen Ihn erzeugen (8, 37). — Die andere Selbstbezeugung Jesu sind seine *σημεῖα*. Eigenthümlich ist, dass unter den *σημείοις* des vierten Evangeliums sich keine Heilungen von Besessenen und von Aussätzigen vorfinden, dagegen gesteigerte Wunder: nicht nur Heilung von Blinden, sondern Heilung eines Blindgebornen; nicht nur Erweckung eines eben Gestorbenen, sondern eines schon 4 Tage im Grabe Gelegenen. Bemerkenswerth ist aber auch, dass der Begriff der *σημεῖα* im Johannes-Evangelium ein wesentlich anderer ist als bei den Synoptikern. Während sie dort Hülfleistungen sind und aus Jesu Erbarmen entspringen (*σπλαγχνίζισθαι* Marc. 1, 41; 6, 34; Matth. 9, 36; Marc. 8, 2; Matth. 20, 34; Luc. 7, 13), so sind sie beim vierten Evangelisten Manifestationen seiner *δόξα* (2, 11; cf. 11, 15; 12, 37 sqq.). An sich scheinen beide Anschauungen wohl vereinbar, aber dass unser Evangelist die *σημεῖα* Jesu nicht als Acte des Mitleids und nicht als blosse Hülfleistungen betrachtet wissen will, sehen wir vornämlich aus c. 4, 47—49 und 11, 6 cf. 15. — Dort empfängt er einen um seinen todtkranken Sohn bekümmerten Vater, der eine Nachtreise gemacht hat, um Jesus den Helfer aufzusuchen, mit dem harten Wort: „Wenn ihr (Juden) nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht“ — und an der andern Stelle ist sein Verhalten, aus dem Gesichtspunkt der Hülfe betrachtet, eben so befremdend. Von der befreundeten Familie in Bethanien erhält er die Nachricht, sein Freund Lazarus sei krank; statt nun sogleich aus seinem transjordanischen Aufenthalt herbeizueilen, bleibt er noch zwei Tage daselbst und begiebt sich erst nach Bethanien, nachdem der Kranke gestorben und begraben ist. Daher der sanfte Vorwurf der trauernden Schwestern: „Wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben!“ — Nur aus der ganz andern Idee des *σημεῖον* ist solch eigenthümliches Verhalten Jesu zu erklären. — Von dieser Idee aus ist auch das sogenannte Luxuswunder in Cana aufzufassen, das Manchen so anstössig gewesen ist. — Von daher wird auch der Ausdruck *δεικνύειν σημεῖα* (*ἔργα*) zu erklären sein (2, 18; 5, 20; 10, 32). — Da die *σημεῖα* Selbstmanifestationen Jesu sind, so sollen sie Glauben bewirken (2, 11; 4, 53; 10, 40—42; 11, 15). Dennoch hat ein Glaube bloss um der Wunder willen keinen Werth (2, 23—25; 4, 48); aber wer ungeachtet der Zeichen und Wunder, die er zu sehen bekommt, nicht glaubt, ist um so verhärteter und tadelnswürdiger (12, 37—40;

15, 24). Obschon ein Glaube um der Wunder willen noch nicht der ächte Glaube ist, so kann er doch als propädeutischer Glaube zum ächten Glauben hinleiten (14, 11; cf. 1, 51; 3, 2).

154. Zu den grössten Eigenthümlichkeiten der Johanneischen Christus-Idee gehört es, dass Jesus einerseits erklärt, er sei nicht zum Gericht in die Welt gekommen, andererseits: er sei zum Gericht gekommen. — Nach Mal. 3, 19 wurde erwartet, dass der Messias einen grossen Gerichtsact ausüben werde, und diese Erwartung spricht der Vorläufer (Matth. 3, 12) nachdrücklich aus. — Dieselbe wird aber in unserm Evangelium geradezu negirt (3, 17; 12, 47): „Nicht zum Richten, sondern zum Retten (σώζειν) bin Ich gekommen,“ — dies ist die Consequenz davon, dass Gott aus Liebe zur Welt seinen Sohn schenkte (ἔδωκεν), auf dass jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren werde, sondern ewiges Leben habe.“ (Gedanke wie Ezech. 18, 32; 33, 11.) Wie kann nun der Evangelist zum Theil in demselben Athemzug Jesu so widersprechende Aussagen in den Mund legen? Der Widerspruch ist nur scheinbar, denn dem jüdischen theokratisch-messianischen Begriff der κρίσις wird ein ideal-ethischer Begriff entgegengesetzt. Die Hauptstelle hierfür ist c. 3. 18—21: „Wer an den Sohn glaubt, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes; darin aber besteht das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und dass die Menschen die Finsterniss mehr geliebt haben als das Licht, denn ihre Werke waren böse. Denn jeder, der Schlechtes thut, hasst das Licht und kommt nicht zu dem Licht, damit seine Werke nicht überwiesen werden (ἐλεγχθῇ). Wer aber die Wahrheit thut, kommt zu dem Lichte, damit seine Werke offenbar werden, denn sie sind in Gott gewirkt.“ — Das heisst nicht nur: der Lasterhafte flieht das Licht und sucht die Finsterniss; der Tugendhafte aber hat das Licht nicht zu scheuen, sondern er tritt an die Oeffentlichkeit u. s. w. — Siehe vielmehr die Worte . . . τὸ φῶς (Christus) ἐλήλυθεν εἰς τ. κόσμον u. s. w. Es muss sich vielmehr die ganze Stelle auf das Verhalten der Menschen zu Christus beziehen. Die rettende Liebe des Vaters ist in der Sendung des Sohnes offenbar geworden: nur um Rettung handelt es sich von Seiten Gottes, und nur um Glauben von Seiten des Menschen. Wer nun an diese rettende Liebe nicht glaubt = sich nicht will retten lassen, der schliesst sich selbst von der Rettung aus und ist schon dem Gericht und Unheil verfallen — eben sein Nichtglauben schon ist das Gericht. Denn (Grund des Nichtglaubens) wer mit argen Dingen umgeht (ὁ φαῦλα πράσσων cf. Rom 2, 3) hasset das rettende und zugleich offenbar

machende Licht und hält sich von demselben fern, damit seine Werke nicht der beschämenden Rüge ausgesetzt werden. Wer aber die Wahrheit thut = thut was der ethischen Wahrheit gemäss ist, der hat sich nicht vor dem Alles offenbar machenden Lichte zu scheuen, er lässt sich vielmehr von demselben anziehen (cf. 6, 44), denn sein ganzes Thun ist — wenn auch noch unvollkommen und sündhaft — doch darauf gerichtet, Gottes Willen zu thun (7, 17). — Es ist also die Wirkung des Kommens Christi (des Lichtes), dass die Unlautern und die Lautern offenbar werden: jene indem sie das Licht scheuen, diese indem sie das Licht suchen; dies ist die *κρίσις*, zu welcher Christus gekommen ist. — Cf. ferner 5, 27: „Der Vater hat dem Sohne nicht nur selbständiges Leben verliehen, sondern ihm auch die Vollmacht (*ἐξουσίαν*) gegeben, *κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστιν.* Siehe oben § 150b. Die *κρίσις* Jesu ist darin begründet, dass ihm der Charakter zukömmt, Menschensohn, d. h. Mensch *κατ᾽ ἐξοχ.* zu sein; sie besteht darin, dass eben dieser Charakter das Kriterium ist, nach welchem die Menschen beurtheilt werden. — Cf. endlich 9, 39. Es ist der Schluss der Erzählung von dem Blindgebornen. Nachdem dieser das Verhör von den Hierarchen so mannhaft bestanden, so findet ihn Jesus und in der Absicht, denselben zum vollen Glauben zu führen, richtet er an ihn die Frage: glaubst du an den Sohn Gottes? Auf die Gegenfrage des Blindgebornen: „Wer ist es, dass ich an ihn glaube?“ antwortet Jesus: Ich bin es, — worauf der Geheilte in gläubiger Verehrung vor ihm niederfällt. Angesichts dieses leiblich und geistig Sehendgewordenen und im Hinblick auf die vermeintlich Sehenden spricht Jesus: *εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.* — Auffallender Weise steht hier nicht *κρίσις*, sondern *κρίμα* = Strafurtheil. In der That thut sich in diesem Offenbarwerden des wahrhaft sehend Gewordenen den scheinbar Sehenden das göttliche Urtheil kund: „Du Blinder bist sehend geworden — und ihr Sehende erweiset euch als Blinde!“ — Das *ἵνα* ist nach der bekannten biblischen Teleologie aufzufassen, wie Marc 4, 12 und Jes. 6, 9. Das Wort *βλέποντες* ist natürlich ironisch gemeint, wie *δίκαιοι* Marc. 2, 17 Parall. Luc. 15, 7.

155. Der Hingang Jesu findet in diesem Evangelium eine ganz eigenthümliche Erwähnung. Erstens kommt derselbe ungewöhnlich früh, nämlich von Anfang an, zur Sprache: Johannes der Täufer schon bezeichnet Jesum als „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt*). — Streitig ist 2, 19: Die Tempelreinigung ist

*) נָשָׂא sowohl „tragen“ als „wegnehmen“, aber d. LXX drücken jenes durch *φέρειν*, dieses durch *αἴρειν* aus, cf. 1. Sam. 15, 25; 25, 28; coll. Aquila

vorhergegangen, und die Juden verlangen von Jesu ein Zeichen seiner Vollmacht zu solch gewaltsamer Handlung (cf. Matth. 21, 23 Parall.). Hierauf erwidert er: *Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρίσιν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.* Die Juden verstehen dies vom eigentlichen Tempel, und auch wir würden es nicht anders verstehen ohne die Erklärung des Evangelisten v. 21. Wenn das angeführte Wort Jesu geschichtlich ist, wofür Matth. 26, 61 zu sprechen scheint, so haben die Juden es richtig verstanden, und die allegorisirende Erklärung des Evangelisten ist unrichtig*). Im andern Fall müssen wir die Worte Jesu auf den Tod und die Auferweckung Jesu beziehen, was freilich keine passende Antwort auf die Frage der Juden wäre. — Sicher ist hingegen die Erwähnung des Todes und zwar des Kreuzestodes Jesu c. 3, 14. 15: *Καθῶς Μωΰσης ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνειν.* Jesus betrachtet die Num. 21, 8. 9 erwähnte Aufrichtung des ehernen Schlangenbildes (Symbols der Rettung, cf. Sap. 16, 5—7) durch Mose als einen Typus seiner Kreuzigung. Zu bemerken ist aber der Ausdruck *ὑψωθῆναι*, der dem aramäischen זְקַף (Esr. 6, 11) entspricht und 12, 32 wiederkehrt, ohne von den Zuhörern missverstanden zu werden. Die Hauptfrage ist aber: 1) worin besteht das tertium compar. und 2) wie ist der Causalnexus zwischen Jesu Kreuzigung und der *ζωὴ αἰώνιος* der Glaubenden gedacht? — Das tert. compar. könnte nach Num. l. c. das gläubige Hinschauen auf das *σύμβολον σωτηρίας* sein; aber dem Wortlaut unserer Stelle scheint es gemässer, den Vergleichungspunkt in dem *σύμβολον σωτηρίας* selbst zu sehn. — Der Causalnexus zwischen der Kreuzigung Jesu und dem ewigen Leben besteht aber in dem *πιστεύειν*, was hier ohne Zweifel nach der Alttestamentlichen Grundstelle das vertrauende Hinschauen auf das Rettungszeichen ist**). — Ein sehr bedeutender Ausspruch, vielleicht ein authentisches Wort Jesu, ist c. 12, 24. 25. Jesus hat aus dem Wunsch hellenischer Festpilger erkannt, dass die Zeit gekommen sei, da Er als leibliches Individuum schwinden und einem allgemeinern

---

Ps. 32, 5. — Während der Hebräer für beide Begriffe nur das Eine Wort נשׂא hat, so unterscheidet der griechische Uebersetzer zwischen beiden Bedeutungen.

*) Dies wäre überhaupt nicht der einzige Fall, wo unser Evangelist die Worte Jesu unrichtig auffasste, coll. 7, 39, coll. 37. 38; 18, 9, coll. 17, 12.

**) „Glauben“ ist auch sonst bei unserm Verfasser mit „Schauen“ verwandt, cf. 1, 14; 14, 9.

und herrlichern Dasein Platz machen müsse: „ . . . ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει, ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν κάρπον φέρει . . ." In dem Gesetz der Natur, demzufolge die Aussaat und Verwesung des Saamenkorns die Bedingung seiner Entwicklung zur Pflanze ist, sieht Jesus, wie auch sonst in seinen Gleichnissen (cf. Matth. 13, 31 sq.; 3—8 u. a.), ein Gesetz des Geistes vorgebildet, das er dann v. 25 explicite ausspricht, das überhaupt das ethische Gesetz seines Lebens war und sich nun in der letzten Entscheidung seines Daseins vollenden soll: „Das Sterben die Bedingung des höhern Lebens (cf. auch 1. Cor. 15, 36)." — Das höhere Leben, zu welchem Jesus durch sein Sterben eingehen soll, ist die Universalität seines Daseins und Wirkens, während er als blosses Individuum nur noch erst auf ein beschränktes Wirken reducirt gewesen ist. — Am einfachsten und klarsten ist die Idee des Todes Jesu ausgedrückt in der Allegorie vom guten Hirten: 10, 11. 15. Während der Miethling beim Nahen der Gefahr nur auf seine eigene Sicherheit und nicht auf das Heil der ihm anvertrauten Schafe bedacht ist, so liegt dem guten Hirten (Jesu) einzig das Heil dieser am Herzen, weil sie seine eignen sind und Er mit ihnen nicht nur durch das Band des Lohnvertrages, sondern durch das Band der Liebe verbunden ist. Darum giebt er sich selbst dem Widersacher preis und rettet so die Heerde, seine ἰδίους. (Cf. unten.) — Eine bedeutende Stelle ist auch 17, 19. „Ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσιν ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ." Diese Worte sind der Schluss des ersten Theils seines Abschiedsgebetes, nämlich der Fürbitte für seine Jünger. Er hatte vorher (v. 6—12) gesagt, was er für sie gethan habe, um sie in der Gemeinschaft des Vaters zu bewahren: dann sagt er, dass Er sie nun nicht mehr selbst bewahren könne, und empfiehlt sie der bewahrenden Fürsorge des Vaters, womit ihre Heiligung verbunden sei — eine Heiligung, die bereits durch seinen Opfertod potentiell vollbracht werde (13—19): Ἁγιάζειν = הִקְדִּישׁ (cf. Deut. 15, 19; Judd. 17, 3; 2. Sam. 8, 11 al.) heisst: Gott weihen durch Opferung, consecrare. Also: „Ich weihe mich selbst als Opfer Gott hin, zu ihrem Heil, auf dass auch sie Gottgeweihte seien in Wahrheit (nicht: in der Wahrheit, sondern = ἀληθῶς, cf. ἐν ἀληθείᾳ Matth. 22, 16; Col. 1, 6; 2. Joh. 1; 3. J. 1). Jesus betrachtet also sein Sterben als ein Todesopfer, und als die beabsichtigte Folge desselben die Weihung seiner Jünger. Der Causalnexus zwischen seiner Selbstopferung und ihrer Weihung liegt in dem ὑπὲρ αὐτῶν, cf. 10, 11. 15. Wie in der Allegorie vom guten Hirten (siehe oben) das ὑπὲρ die Bedeutung hat, dass durch die Selbsthingabe des Hirten die Schafe vom Verderben errettet

werden, so hat hier das *ὑπὲρ αὐτῶν* den Sinn, dass durch die Hingabe des Meisters zum Todesopfer die Jünger vermöge ihrer Angehörigkeit an Ihn ebenfalls Gott Hingegebene, Geweihte seien. — Noch weiter geht Jesus c. 16, 7 sqq. „... *συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ ἐγὼ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς* ....“ Wie schon erwähnt, ist es dem Herrn in diesen Abschiedsreden darum zu thun, die Jünger auf seinen Hingang vorzubereiten und sie nicht verwaiset zu lassen (14, 18 cf. v. 3). In diesem Sinn hat er ihnen bereits c. 14, 16. 17. 26; 15, 26 den Paraklet verheissen, und c. 16, l. c. sagt er, dass die Sendung desselben durch seinen Hingang bedingt sei. Was ist aber unter dem *παράκλητος* zu verstehen? natürlich das *πνεῦμα ἅγιον* (14, 17. 26); aber warum dieser singuläre Ausdruck? was ist dessen wahre Bedeutung? Nach dem Vorgang von Origenes, Chrysost. Theophyl. Hieron. haben Erasm., Luth. al. das Wort durch „Consolator, Tröster“ erklärt, was daran eine Stütze zu haben scheint, dass *παρακαλεῖν* in der jüdischen Gräcität auch „trösten“ heisst, und dass dem Messias von den spätern Juden oft der Name מְנַחֵם gegeben wird, siehe auch Luc. 2, 25. — Da aber bei den LXX ausser Hiob. 16, 2, wo es jedoch nicht *παράκλητος*, sondern *παρακλήτωρ* heisst, das Wort nirgends vorkommt, und da in der Hauptstelle J. 16, l. c. dem Paraklet ganz andere Funktionen als das Trösten zugeschrieben werden, so ist obige Erklärung von *παράκλητος* mindestens zweifelhaft. — Noch weniger hat die Erklärung „doctor“ (Wolf und z. Th. Ernesti) für sich, welche sich nur darauf stützen kann, dass es J. 14, 26 von demselben heisst: *διδάξει ὑμᾶς πάντα*, cf. 16, 12. 13 — was aber keine Worterklärung ist. — Das Richtige und der klassischen Wortbedeutung wie auch der talmudischen (cf. Buxtorf lexic. talm. p. 1843: פרקליט) Entsprechende ist vielmehr „Advocatus“ (so Melanchth. Calv. besonders Knapp, scripta var. argum. I, p. 115 sqq.)*). Von dem *παράκλητος* wird nun gesagt, dass er die Welt überweisen werde *περὶ ἁμαρτίας*, weil sie nicht an Jesum glauben; *περὶ δικαιοσύνης*, weil Er zum Vater gehe und damit den Beweis seiner *δικαιοσύνη* gebe (cf. 1. J. 2, 1. 29, dagegen Ev. 9, 24; 18, 30); *περὶ κρίσεως*, weil der Fürst dieser Welt gerichtet sei (cf. 12, 30; cf. 1. J. 3, 1). Wie so ist aber der Hingang Jesu die Bedingung des Kommens des Parakleten? Sofern

---

*) 1. Joh. 2, 1 wird nicht der heilige Geist, sondern Jesus Christus *παράκλητος* genannt, aber auch im Ev. 14, 16 sagt Jesus seinen Jüngern, er werde ihnen einen andern Parakleten senden, womit angedeutet ist, dass Er sich selbst als *παράκλητος* betrachte.

die Jünger während des Meisters leiblicher Anwesenheit gewissermassen unmündig waren (v. 12) und erst durch die grosse Erfahrung seines Hinganges fähig wurden, statt der Person die Kraft und Erleuchtung desselben zu empfangen. — In diesen Aussprüchen sind die verschiedenen Seiten der Johanneischen Betrachtungsweise des Hinganges Jesu enthalten. In letzterm Begriffe fassen sich Tod, Auferstehung und Erhöhung Christi zusammen. Das Bemerkenswertheste dabei ist, dass sein Kreuzestod mit dem doppelsinnigen Worte ὑψοῦσθαι, und sein Hingang gar nicht als Todesleiden und nicht einmal als durch das Todesleiden vermittelt, sondern unmittelbar als Verherrlichung aufgefasst ist. Nichts beurkundet so sehr den weiten Abstand des Referenten von dem Ereigniss selbst als diese idealistishe Betrachtung desselben. — Man sieht, dass der Schwerpunkt der Johanneischen Anschauung Jesu immer wieder auf dessen Selbstoffenbarung und Verhältniss zum Vater fällt, wofür das bedeutendste Zeugniss das Abschiedsgebet ist.

2. Die secundären Ideen des vierten Evangeliums.

156. Johannes der Zeuge von dem Licht. — In keinem der andern Evangelien ist dem Auftreten des Täufers eine so grosse Bedeutung gegeben wie hier. Diese tritt schon im Prolog hervor (v. 6—8, 15), wodurch der Täufer nicht nur der realen, sondern sogar der idealen Geschichte des Sohnes Gottes einverleibt ist. In der Geschichtserzählung weist er nicht nur auf den Grösseren, der nach ihm kommen solle, hin (1, 26. 27), sondern er wird durch eine Abordnung des Synedriums förmlich angefragt, ob er der Messias sei (1, 19 sqq.). Nicht nur kennt er Jesum (wie bei Matth. 3, 15), sondern er ist, nachdem er ihn vorher nicht gekannt, durch ein übernatürliches Zeichen auf ihn aufmerksam gemacht als auf den Grössern, der da kommen soll (1, 31—34), und aus übernatürlicher Offenbarung bezeichnet er ihn als solchen. — Im Widerspruch mit Matth. 4, 12 sqq. lässt unser Evangelist den Johannes und Jesus neben einander wirken (3, 24), was dann zu der Bemerkung des Johannisjüngers, welcher Jesum als Rivalen seines Meisters betrachtet (l. c. 25. 26), und weiter zu dem ausführlichen und erhabenen Zeugniss des Johannes von Jesu Anlass giebt (3, 27—36). — Aber nicht nur der Quantität nach bedeutender, sondern auch der Qualität nach anders erscheint der Täufer hier als in den synoptischen Evangelien. Schon dies dürfte nicht zufällig sein, dass er von unserm Evangelisten niemals ὁ βαπτισθής, sondern stets nur Ἰωάννης genannt wird. Zwar deuten auch die Synoptiker, am deutlichsten Luc. (cf. 3, 15), an, dass

Viele ihn für den Messias hielten, aber im Johannesevangelium erscheint dies nicht nur als Meinung des Volkes, sondern kleidet sich, wie erwähnt, in eine förmliche Anfrage der Synedristen, und deshalb ist auch die Erklärung des Johannes, dass er nicht der Messias, sondern nur der Vorläufer sei, weit ausführlicher und kategorischer (1, 20—27). Ferner erscheint nicht die Busspredigt und Busstaufe, sondern das Zeugniss von Christus als die Hauptsache in dem Beruf des Johannes. Und wie stellt er Christum dar? Nicht als den, welcher seine Tenne fegen und zwischen Weizen und Spreu scheiden werde (Matth. 3, 12), sondern als das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt wegnehme (1, 29. 36). — Vollends in der Rede c. 3, 27 sqq., welche in Form und Inhalt ganz den Johanneischen Christusreden ähnlich ist, wird die Meinung abgewiesen, dass Jesus des Täufers Rivale sei, und dagegen erklärt, dass zwischen ihm und Jesu eben so wenig ein Verhältniss der Eifersucht stattfinde als zwischen dem *παρανύμφιος* und dem Bräutigam. Dieser, der Ersehnte, müsse zunehmen; er aber, der Vorläufer, müsse abnehmen (v. 28—30). Jener sei der vom Himmel Gekommene, der über Allen Stehende; seine Worte seien ein Zeugniss von Oben, ein Zeugniss von dem, was er selbst gesehen und gehört (31—34). Der Vater habe dem Sohn Alles übergeben, und auf das Verhalten der Menschen zum Sohne — ihren Glauben oder Unglauben — komme Alles an (35. 36). — Jeder muss einsehen, dass der Evangelist dem Täufer seine eigenen Gedanken geliehen hat. Das Hauptgewicht aller Zeugnisse des Johannes von Jesu fällt stets darauf, dass Jesus der Höhere, er aber der Untergeordnete sei. — Man wird nicht irren, wenn man annimmt, dass der Evangelist dabei auf ein bestimmtes geschichtliches Verhältniss, auf die Partei der Johannesjünger (Act. 19, 1 sqq. cf. Matth. 9, 14—17 Parall.)*) Rücksicht genommen habe.

157. Der *κόσμος*. Der allgemein biblische, vom klassischen scharf unterschiedene Begriff, 1) die Welt als geschaffen, 2) als die von Gott unterschiedene, und 3) insbesondere, als die Menschenwelt, die gottentfremdete Welt, — ist auch der johanneische: die erste Bedeutung, ohne schlimmen Nebenbegriff, fehlt auch in den deuterojohanneischen Schriften nicht, cf. 4, 42; 6, 14; 16, 21. 28; 17, 5; 24. Freilich ist der Begriff „gottentfremdete, für das Göttliche blinde Welt" der vorherrschende: 1, 10; 3, 19; 14, 17; 27; 15, 18. 19; 16, 8. 11. 33; 17, 9. 11. 14. 16. 25, und in diesem Fall findet sich nicht selten der vollständigere Ausdruck *ὁ κόσμος οὗτος* 8, 23;

*) Cf. über die Johannesjünger vorzüglich Holtzmann in Schenkel's Bibellexikon, III, S. 324 sqq.

9, 39; 12, 31; 13, 1; 16, 11; 18, 36. Dabei ist zu bemerken, dass der Ausdruck ὁ αἰὼν οὗτος unserm Verfasser fremd ist (so häufig auch das Wort εἰς τὸν αἰῶνα vorkommt): das Ungöttliche und das Göttliche gleichsam neben einander, nicht nach einander. Dennoch ist der Gegensatz kein absoluter, denn „das Licht scheint in der Finsterniss — der Sohn ist in die Welt gekommen, um dieselbe zu retten — Er ist das Licht der Welt u. s. w. 1, 5; 29; 3, 16. 17; 5, 33. 51; 8, 12; 9, 5; 12, 46. 47; 17, 21.“ — Der κόσμος ist in der Finsterniss, d. h. in einem blinden, für das Göttliche unempfänglichen Zustande: 1, 5; 11, 9. 10. Diese Unempfänglichkeit (Finsterniss) ist aber keine bloss theoretische, sondern eben so eine ethische, dem ganzen Menschen angehörende (1. Joh. 1, 5. 6; 2, 9). Der in der Finsterniss Wandelnde weiss nicht wo er hingeht (Ev. 11, l. c.), d. h. er wandelt dahin ohne Bewusstsein seines Lebenszieles und folglich auch seines Lebensweges. Aehnlicher Gedanke schon Prov. 4, 19. — Die Finsterniss ist auch der Zustand des engen Egoismus, der Verschlossenheit für die Liebe (1. J. 2, 9. 11). Näher wird der Zustand des in der Finsterniss wandelnden κόσμος an seinem Verhalten gegen das Licht offenbar (3, 18—21): „Wer nicht glaubt = von dem Licht sich nicht anziehen lässt, der ist schon gerichtet, trägt das Urtheil der Lichtscheu schon in sich. Darin aber besteht die κρίσις (δὲ erklärend und näher bestimmend), dass das Licht (der Eingeborne vom Vater) in die Welt gekommen ist, und dass die Menschen die Finsterniss mehr liebten als das Licht, denn ihre Werke waren böse. Diese Vorliebe für die Finsterniss ist darin begründet, dass jeder, der mit schlechten Dingen umgeht (ὁ φαῦλα πράσσων nicht bloss von einzelnen Handlungen, sondern von der ganzen Lebensrichtung) seiner Natur nach lichtscheu ist und dasjenige meidet, was sein Thun offenbar machen und überweisen könnte. Ganz anders derjenige, der die sittliche Wahrheit (Lauterkeit) übt: dieser lässt sich von dem Licht anziehen, damit sein Thun, dessen Enthüllung er nicht zu scheuen hat, offenbar werde . . .“ In diesen Worten ist der ganze Unterschied zwischen den im Licht — und den in der Finsterniss Wandelnden enthalten. — Ein vorzugweise betonter Charakterzug des κόσμος ist der, dass die demselben angehörenden Menschen in ihrem Stumpfsinn die Worte Jesu missverstehen, d. h. bloss äusserlich und buchstäblich auffassen (3, 4 sqq.; 4, 12; 6, 41. 42. 52; 60; 7, 35; 8, 22. 33. 53 al.). Aber auch seine Jünger missverstehen ihn in ähnlicher Weise (4, 32. 33; 13, 9; 14, 5. 8; 16, 17, 18). — Wie seine Worte, so wird auch sein Thun von dem κόσμος, resp. von den Ἰουδαίοις missverstanden, cf. 5, 16. 18, d. h. sie wissen dieses nur aus dem Standpunkt ihrer gesetzlichen Schablone zu beurtheilen:

dass er einen durch den grössten Theil seines Lebens infirmen Menschen geheilt hat, kommt bei ihnen nicht in Betracht gegenüber dem Umstande, dass dieses am Sabbath geschah; darin, dass er sich auf die ohne Unterlass wirksame Erhaltungsthätigkeit seines Vaters beruft, vermögen sie nichts anderes zu sehen als die frevelhafte Anmassung eines Menschen, der Gott in einem specifischen Sinn seinen Vater nenne. In Jesu göttlicher Lehrweisheit fällt ihnen nur das auf, dass er so schriftgelehrt sei, ohne studirt zu haben (7, 15). An der Heilung des Blindgebornen nergeln sie herum, und möchten die Thatsache gern wegkritisiren, und da sie dieses nicht können, so ziehen sie sich auf den Vorwurf der Sabbathverletzung zurück, woraus folge, das Jesus kein Mann Gottes und somit seine Wunderthat kein göttliches Zeichen sei (9, 13—34). — Als die Repräsentanten des blinden Judenthums, die Synedristen, endlich und namentlich auf die Auferweckung des Lazarus hin nicht umhin können, einzugestehen, „dieser Mensch thue viele Zeichen," so machen sie ihrer Verlegenheit dadurch Luft, dass sie die Staatsraison geltend machen (11, 47—50). — Der Evangelist aber sieht in dem trotz der Zeichen Jesu hartnäckigen Unglauben des Volkes eine Erfüllung des Jesajanischen Spruches von der Verhärtung desselben durch das Wirken des Propheten (12, 37—40). — Der *κόσμος* (resp. die *'Ιουδαῖοι*) hat aber nicht nur kein Verständniss für Jesu Worte und Thaten, sondern dieses Nichtverständniss, dieser Stumpfsinn wird zum Hass, und weil der Hasser ein *ἀνθρωποκτόνος* ist (1, J. 3, 15), zum Mordanschlag wider Jesum (5, 18; 8, 37. 59; 10, 31). Charakteristisch, doch nicht ohne Schwierigkeit, ist 8, 37. Die Worte *οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν* scheinen nach dem Zusammenhang sagen zu wollen: „sie finden nicht Eingang bei euch," aber der Sprachgebrauch ist dagegen, denn in der übergetragenen Bedeutung heisst *χωρεῖν* c. Subj. rei: „Fortgang haben," (cf. Plat. legg. III, p. 684, *E*; Polyb. X, 15, 4 al.). Wie kann aber das *ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν* und das *ζητεῖτε με ἀποκτεῖναι* causaliter verbunden sein? Der Mangel an Fortgang des Wortes Jesu in ihren Herzen ist ein Beweis, dass es nicht gründlich von ihnen aufgenommen worden ist; dies hat zur Folge, dass es nicht lebendig und wirksam in ihnen ist, und weiter, dass die vergeblich aufgenommene Wahrheit den innern Widerstand und Hass dagegen weckt. — Doch überhaupt ist der Verlauf der Rede 8, 30—58 ein merkwürdiger Beweis von der Art des jüdischen *κόσμος*: Jesu Zuhörer sind durch die frühere Rede theilweise zum Glauben gebracht worden. Um sie nun zum vollen Glauben und zur wahren Jüngerschaft zu führen, sagt er ihnen: „So ihr bleibet in meiner Rede, so seid ihr in Wahrheit meine Jünger, und ihr werdet die

Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." — Schon diese Erinnerung, dass sie erst frei werden sollen, verletzt ihren Nationalstolz. Noch weit mehr ist dies natürlich der Fall, da er ihnen (v. 37. 38) andeutet, dass nicht Abraham und nicht Gott ihr Vater sein könne, indem sie das Gegentheil von dem thun was Abraham gethan. Das in suspenso gelassene Wort wird hierauf v. 44 ausgesprochen: „Ihr seid vom Vater dem Teufel, und die Gelüste desselben, der ein Lügner und Menschenmörder ist von Anbeginn, wollt ihr thun . . ." — Einen grössern Contrast kann es nicht geben als den zwischen dem *ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν* (v. 30) und dem *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ* (v. 44), aber es ist ein Beweis, dass die *'Ιουδαῖοι,* auch wenn sie „gläubig" geworden sind, ihren Sinn nicht ändern, sondern in ihrer Unlauterkeit verharren. — So wie der *κόσμος* Jesum hasst, so hasst er auch die Seinen, und diese sollen sich daher nicht wundern, wenn sie von der Welt gehasst und verfolgt werden (15, 18—20; cf. Math. 10, 24; 1. J. 3, 13). — Wegen dieser seiner Art und Beschaffenheit kann der *κόσμος* den Parakleten nicht empfangen (14, 17), und kann Jesus für den *κόσμος* nicht bitten (17, 9).

157b. Wie ist aber damit vereinbar, dass „Gott die Welt also geliebt hat, dass er seinen eingebornen Sohn gab, auf dass keiner, der an Ihn glaubt, verloren werde (3, 16; 1. J. 4, 9. 14) und dass der Sohn nicht gekommen ist, auf dass er die Welt richte, sondern auf dass er die Welt rette" (3, 17; 12, 47)? — Zwar ist die Welt von vorne herein im Zustand der Finsterniss und des Verlorengehens (siehe oben), unter der Macht des Teufels, welcher der Fürst dieser Welt ist (12, 31; 14, 30; 16, 11). Aber 1) ist bei allem erscheinenden dualistischen Gegensatz zwischen Kindern der Welt und Kindern Gottes doch darin eine Milderung, dass sich in der Welt Lichtempfängliche und Glaubensfähige befinden (1, 12. 13; 3, 20. 21; 9, 35—38; 10, 16; 17, 20 sqq.), wie es umgekehrt unter den „Gläubigen" solche giebt, die sich im Grund als Ungläubige, als Gegner erweisen (6, 24. 25 coll. 41. 52; 60 sqq.: 8, 30 coll. 33 sqq.), — 2) tritt in der Geschichtserzählung ein bemerkbarer Unterschied hervor, sofern die der hierarchischen Partei Angehörigen sich unempfänglicher zeigen als der *ὄχλος* (7, 31. 32; 9, 35—41; 12, 12—19) und die Diener empfänglicher als ihre Herren (7, 45—49); dass es überhaupt nur darauf ankommt, in wiefern die Menschen dem Glaubenseindruck offen stehen oder nicht (3, 16—21). — Wohl waltet hier ein gewisser Determinismus, sofern die Einen so geartet sind, dass der Licht- und Lebenbringer einen heilsamen Eindruck auf sie macht, die Andern aber so, dass ihre Unlauterkeit und ihr Stumpfsinn diesem Eindruck

den Weg verschliesst in ihren Herzen (8, 37). Allein dieser Determinismus ist keineswegs ein zwingender und mechanischer, sondern durch das φαῦλα πράσσειν oder durch das τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν vermittelt. Die göttliche Thätigkeit und das menschliche Loos sind durch die göttlich-menschliche Thätigkeit des Glaubens verbunden.

158. Der Unglaube und der Glaube*). Schon der Prolog lässt erwarten, dass der Kampf mit dem Unglauben der Welt einen bedeutenden Theil der Geschichtserzählung ausmachen werde (1, 5. 10. 11), und zwar ist der Unglaube und die Unempfänglichkeit, mit welcher Jesus zu kämpfen hat, nicht etwa nur der Unglaube der pharisäischen Partei, sondern der Unglaube der „Juden." Dieser Kampf ist denn auch der Hauptinhalt der Geschichtserzählung bis und mit c. 12. — Wie schon erwähnt, ist der Unglaube wesentlich Unempfänglichkeit und Stumpfsinn. Doch hat derselbe verschiedene Grade: in den ersten Begegnungen ist er nur noch Unfähigkeit, so bei Nikodemos (3, 4 cf. 11. 12) und bei der Samaritanerin (4, 11 sqq.). Bei dem βασίλικος geht der Unglaube in Glauben über (4, 46—54). In der Heilungsgeschichte am Teiche Bethesda und deren Folgen hat es Jesus mit entschiedenem Unglauben zu thun (5, 16 sqq.). In c. 6 (cf. v. 24—58) sehen wir die anfängliche Empfänglichkeit des ὄχλος sich allmählig, durch die mysteriösen Worte Jesu abgestossen, in Unglauben verwandeln. Aber selbst ein grosser Theil seiner anfänglichen Jünger befindet sich in demselben Fall (v. 60 sqq.), ja selbst unter den Zwölfen ist Einer ein διάβολος (v. 64. 70). Auch in seiner Familie findet er Unglauben (7, 1—9). In Jerusalem, wo sich Jesus während des Laubhüttenfestes einfindet, lässt sich freilich nichts Besseres erwarten (7, 14—30), doch machen viele aus dem ὄχλος (v. 31) und namentlich die ὑπηρέται des Synedriums (v. 45 sq.) eine Ausnahme, während die Synedristen selbst, mit Ausnahme des Nikodemos, den Unglauben in seiner entschiedensten Gestalt aufzeigen (v. 45—52). — Die Culmination dieses Kampfes stellt der Evangelist c. 8, 30—59 dar, indem er aufzeigt, wie selbst die, welche zu glauben geschienen hatten, von Stufe zu Stufe in ihrem selbstgerechten Hochmuth sich darstellen, so dass Jesus sie als Kinder des Teufels bezeichnen muss, und dass sie — freilich durch die auffallenden Worte Jesu (v. 56—58) veranlasst — bis zum Steinigungsversuch fortgehen. — Der Unglaube der Hierarchen geht aus Veranlassung der Heilung des Blindgebornen bis zur gerichtlichen Verhandlung fort, bei der es sich herausstellen soll, dass die wunderbare Heilung entweder nicht geschehen oder

*) Das Subst. πίστις kommt im Johanneischen Evangelium nicht vor, desto öfter das Verbum πιστεύειν.

wenigstens kein göttliches σημεῖον sei (9, 13—34). — C. 10, 30 sqq. erreicht der Conflict neuerdings seine Spitze, indem die von Jesu behauptete Gotteinheit von den Ἰουδαίοις als Gotteslästerung ausgelegt wird und einen wiederholten Steinigungsversuch herbeiführt. — Endlich muss gerade das grösste σημεῖον Jesu den obrigkeitlichen Entscheid, nämlich den Beschluss, ihn zum Tode zu bringen, herbeiführen (11, 47—50), und der Schluss des öffentlichen Wirkens des Herrn ist nach dem Urtheil des Evangelisten (12, 37—40) der, dass die Juden nur das Wort des Propheten erfüllt haben und durch die Selbstoffenbarung des Sohnes nur verhärtet worden sind. — Als Hauptexempel des Unglaubens wird gewöhnlich der „ungläubige" Thomas angeführt, und in der That ist das Nichtglaubenwollen als nur auf handgreifliche Beweise hin = Mangel an Glauben. Aber Thomas kommt auch sonst in unserm Evangelium vor, namentlich 11, 16: Da Jesus seinen Entschluss kund gethan hat, wieder nach Judäa zu gehn, so sieht Thomas in dieser Reise des Meisters seinen Todesgang und sagt: „Lasst uns mit ihm gehn, damit wir mit ihm sterben!" Die Liebe zum Herrn, die sich in diesen Worten kundgiebt, wird auch der Grund seiner scheinbar ungläubigen Aeusserung gewesen sein (20, 25). „Es sei denn, dass ich in seinen Händen das Zeichen der Nägel gesehen und meine Hand in seine Seite gelegt habe, werde ich nicht glauben, dass er auferstanden sei"). Die Sache erscheint ihm so wunderbar erfreulich, dass er sie nicht glauben kann ohne augenscheinlichen Beweis. Als ihm nun später der Auferstandene selbst erscheint, muss er freilich von ihm das Wort hören: μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλα πιστός, aber erst, nachdem dieser dem Jünger seinen Wunsch vollständig gewährt hat. Treffend sagt daher Bengel: „Si Pharisaeus ita dixisset: Nisi videro etc. nil impetrasset; sed discipulo pridem probato nil non datur." — Es werden aber nicht nur die Thatsachen des Unglaubens erzählt, sondern auch die Gründe desselben angeführt. C. 3, 19—21 erscheint die Unlauterkeit (das φαῦλα πράσσειν) oder die Lichtscheu als der tiefste Grund. C. 5, 44 sagt Jesus: „Wie könnt ihr glauben, da ihr Ehre von einander nehmt, und die Ehre des Einen Gottes suchet ihr nicht!" Demnach ist ihre eitle Ehrbegierde das Hinderniss des Glaubens, da dieser die ernstliche Richtung auf Gott und seine Ehre voraussetzt. Cf. auch 7, 18: den Jerusalemiten gegenüber, welche an Jesu Lehre nur die menschliche Geschicklichkeit bewundern und ihn als einen Lehrer betrachten, der auf eigne Ehre und Anhang ausgehe, sagt Jesus: seine Lehre sei nicht seine eigene, individuelle Lehrweisheit, sondern die Lehre Dessen, der ihn gesandt habe. Wer seine eigene Weisheit vortrage, sei auf seine eigene Ehre bedacht, — womit er indirect zu verstehen

giebt, dass es sich mit ihrem Lehren so verhalte. — Bei der schon erwähnten Discussion c. 8, 31 u. f. liegt der unwahre, selbstgerechte Patriotismus zum Grunde. Dieser ist es auch, welcher dem Worte des Herrn keinen Fortgang verstattet (v. 37). Freilich wird der Unglaube auch als etwas uranfängliches, und die dem ungläubigen *κόσμος* angehörenden Menschen als principielle Kinder der Finsterniss, ja des Teufels bezeichnet (1, 5; 8, 23; v. 41—44). Ueberhaupt treten dem Evangelisten, wie den biblischen Schriftstellern überhaupt, die relativen Unterschiede hinter dem principiellen Gegensatz zurück.

158b. In Betreff des Glaubens treffen wir bei unserm Evangelisten die Eigenheit, dass dieser auch einen unächten und einen bloss propädeutischen Glauben kennt. Als unächter Glaube wird vor allen Dingen der Glaube bloss um der *σημεῖα* willen betrachtet (2, 23—25, — cf. oben § 153): „sie glaubten an seinen Namen, indem sie seine Zeichen sahen, aber Jesus vertraute sich ihnen nicht an, denn er kannte sie alle . . .“ — und 4, 48, wo Jesus in dem hülfesuchenden und eine Wunderheilung erwartenden Vater den Gegensatz gegen die gläubigen Samaritaner sah und denselben mit dem Wort empfing: „Wenn ihr (Euresgleichen) nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht.“ Doch wird derselbe nachher gläubig, denn „er glaubte dem Wort, das Jesus zu ihm gesagt hatte . . .“ — In diese Kategorie der um der Zeichen willen Glaubenden scheint auch Nikodemos zu gehören (3, 1. 2). Aber auf die Worte „Wir wissen, dass du ein Lehrer bist, von Gott gekommen, denn Niemand kann die Zeichen thun, die Du thust, es sei denn Gott mit ihm“ — scheint die Antwort Jesu (v. 3) gar nicht zu passen: „. . . *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν* (von Oben, cf. 3, 31; 19, 11), *οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ**). Entweder muss man einen Gedanken des Nikodemos ergänzen oder das Wort Jesu so auffassen: „Mit solchem Glauben, wie du ihn hast, ist es nicht gethan, . . .“ Jedenfalls wird Nikodemos von Jesu nicht als Glaubender betrachtet, cf. v. 11, 12, wie denn die auffallende Unfähigkeit des Mannes als Mangel an Glauben behandelt wird. Jesus will dem Nikodemos sagen, es genüge nicht, Ihn für einen gottgesandten Lehrer und Wunderthäter zu halten; ein neuer Mensch müsse einer werden, wenn er die Erfahrung vom Reiche Gottes machen wolle (*ἰδεῖν τὴν βασ. τ. θ.* nicht ganz = *εἰσελθεῖν εἰς τ. β. τ. θ.*). Der Ausspruch hat wesentlich denselben Sinn wie Matth. 18, 3: „Es sei denn, dass ihr umkehret und werdet

---

*) Joh. 3, 5 (mit Varr.) auch citirt Hom. Clem. XI, 26 als ein Wort des Propheten. — Uebrigens ähnliche Gedanken wie l. c. v. 3 schon im Alten Testament cf. Ezech. 11, 19; 36, 26; Ps. 51, 12.

wie die Kinder, so könnt ihr nicht ins Himmelreich kommen. Cf. Marc. 10, 15. — Wie verhält sich aber dieses von Obengeborenwerden zum Glauben? Gesagt ist dies nicht, aber aus dem Zusammenhang ist es zu erschliessen: „Gläubigwerden heisst: ein anderer Mensch werden, was nur aus höherer Kraft geschehen kann.“ Da Nikodemus das Wort Jesu auf grobe Weise missversteht, so wiederholt dieser seine Aussage mit einer nähern Bestimmung: „. . . *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος κ. πνεύματος, οι δύναται εἰσελθεῖν* . . . ,“ eine Andeutung der Taufe und der Geistesmittheilung (cf. Act. 8, 12—17; 10, 44—48; 19, 3. 6. — Die Taufe eine Erneuerung des Menschen auch Tit. 3, 5 und schon Gal. 3, 27' Rom. 6, 4). — Ist hier dem unzulänglichen und unächten Glauben die Wiedergeburt als Heilsbedingung entgegengesetzt und ein bloss äusserliches Kommen zu Jesu für werthlos erklärt (4, 48; 6, 26), so treffen wir auf das frappanteste Exempel von unächtem Glauben in der schon mehrfach angeführten Stelle 8, 30—58. Die Unächtheit besteht darin, dass sie — obschon gläubig geworden — noch voll von theokratischer Selbstgerechtigkeit, der Grundsünde des Judenthums, sind. — Es giebt aber nach unserm Evangelium auch einen propädeutischen Glauben, cf. 14, 11: „Glaubet mir, dass ich im Vater und der Vater in mir ist; wo nicht, so glaubet mir um der *ἔργα* willen.“ Jesus will sich einstweilen mit diesem unvollkommenen Glauben begnügen. Beispiele dieses propädeutischen Glaubens sind Nathanael (1, 50. 51), der an Jesum glaubt um seines wunderbaren Wissens willen, dem aber in Aussicht gestellt ist, dass er Grösseres an Ihm sehen werde, nämlich die Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde. Gewissermassen, nämlich wenn wir auf den Erfolg sehen (7, 50. 51; 19, 39), kann auch Nikodemus als Beispiel gelten; in noch höherm Grade der Blindgeborne, ehe er von Jesu gefunden worden war (9, 35. 36). Das grösste Exempel aber sind die Jünger nach den Abschiedsreden, deren Intention gerade die ist, dieselben von ihrem unvollkommenen zum vollkommenen Glauben zu führen, in welchem sie den rechten Trost und Halt bei ihrer bevorstehenden Vereinsamung finden werden (cf. 14, 1, cf. 16, 31 und 17, 7. 8). — Was ist denn nun aber der ächte Glaube? Dieses erkennen wir sowohl an den angeführten Beispielen als an Aussprüchen des Herrn. Beispiele des beginnenden ächten Glaubens sind die Jünger, welche den Herrn finden und von ihm gefunden werden (1, 44—52); sodann die Samaritaner, welche nach zweitägigem persönlichem Umgang mit Jesu nicht nur zur Einsicht gekommen sind, dass das Weib wahr geredet, sondern „selbst gehört und sich überzeugt haben, dass dieser in Wahrheit der Retter der Welt sei“ (4, 42); ferner in ausgezeichneter

Weise Simon Petrus, welcher — nachdem Viele von Jesu abgefallen — auf die Frage des Herrn „Wollt ihr auch weggehn?“ die Antwort giebt: „Herr, zu wem sollen wir hingehn? Worte des ewigen Lebens hast du, und wir haben geglaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes bist“ (6, 68. 69)*). — Damit stimmen dann freilich die schülerhaften Aeusserungen der Jünger am letzten Abend (13, 8. 9; 14, 5; 8; 16, 17. 18) nicht allzu gut überein, doch siehe den folgenden Paragraphen. — Ein Beispiel des ächten Glaubens ist auch der Blindgeborene, denn nachdem er von Jesu gefragt worden: Glaubst du an den Sohn Gottes? und vernommen, dass Jesus selbst es sei, — antwortete er: „Ich glaube, Herr“ — und fiel vor ihm nieder (9, 38). Nicht weniger sind die beiden Schwestern in Bethanien hieher zu zählen (cf. namentlich 11, 25—27). — Es finden sich aber auch Aussprüche Jesu, welche das Wesen des Glaubens charakterisiren, cf. 6, 35, coll. 37 und 44. 45. — Wohl ist ein äusserliches Kommen zu Jesu noch nicht Glaube (4, 48; 6, 26), aber es giebt ein anderes Kommen zu Ihm, welches identisch mit dem Glauben ist (v. 35), ein Kommen zu Ihm als zu dem Brod des Lebens, ein Kommen, welches durch den innern Zug des Vaters bewirkt wird (v. 44) und worin sich das alte Prophetenwort (Jes. 54, 13; כָּל־בָּנַיִךְ לִמּוּדֵי יה׳) in idealer Weise erfüllt. — Cf. ferner 7, 17: „*ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν ἢ ἐγὼ ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ λαλῶ.*“ Der aufrichtige und ernstliche Wunsch, Gottes Willen zu thun, wird inne werden, ob meine Lehre ihre Quelle in Gott habe oder ob ich von mir selbst, aus eigener Klugheit und Willkür rede. Die ernstliche Willensrichtung auf den Willen Gottes ist die Bedingung der Glaubenserkenntniss der Lehre Jesu als einer göttlichen. — Das Glaubensverhältniss zu Christus als dem guten Hirten wird c. 10, 14 mit den Worten gekennzeichnet: *γινώσκω τὰ ἐμὰ κ. γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν*: Er und sie kennen einander; sie kennen Ihn als ihren Hirten (*γινώσκειν* in der ganzen Prägnanz des Begriffs). — Die massgebendste Stelle findet sich jedoch im Prolog (1, 14): „. . . *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός* . . .“ Das Schauen der *δόξα* des Sohnes Gottes in diesem Individuum Jesu — das ist der Glaube, und in diesem Glauben (= Schauen) ist das ewige Leben (20, 31).

159. Die Gläubigen sind seine *ἴδιοι*. Dies ist wiederum ein eigenthümlich Johanneischer Begriff; doch kommt der Ausdruck nicht immer in derselben Bedeutung vor: *τὰ ἴδια* heisst überhaupt „die

*) Wir lesen mit ℵBC*DL *ὁ ἅγιος* (*τοῦ*) *θεοῦ*, gegen die allerdings auch stark beglaubigte Lesart der Recepta: . . *ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*.

Heimath" (1, 11; 16, 32; 19, 27), ja das Adject. ἴδιος scheint einigemal für das einfache Pronom. poss. zu stehn (1, 42; cf. Matth. 22, 5; 25, 14); doch hat das Wort schon c. 1, 11 eine prägnantere Bedeutung und bezeichnet Israel als die Heimath des Logos-Christus, cf. Sirac. 24, 8, wonach Gott der Weisheit ihre Wohnung angewiesen hat in Israel. Aber die ἴδιοι, die Söhne Israels, haben Ihn nicht aufgenommen — wovon die folgende Geschichtserzählung der Beweis ist. Doch gab es Ausnahmen, einzelne Empfängliche: denen gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, — solche nämlich, welche nicht aus natürlichem Triebe, sondern aus Gott geboren sind, d. h. von vorne herein aus göttlichem Princip stammen. Diese sind nun im engern und eigentlichen Sinn seine ἴδιοι. — Cf. ferner 10, 3. 4, coll. 12. In dem Gleichniss vom guten Hirten ist das Verhältniss des Miethlings — und das Verhältniss des Hirten und Eigenthümers zu den Schafen und dieser zu ihm, einander entgegengestellt. So wie der letztere sich von dem Miethling dadurch unterscheidet, dass er sie lieb hat und jedes Einzelne mit Namen kennt, so unterscheidet sich das Verhältniss und Verhalten der Schafe zu ihrem Hirten und Eigenthümer von dem Verhalten zu dem Fremden dadurch, dass sie sich als die ἴδιοι jenes wissen, seine fürsorgliche Liebe kennen und seinem Rufe folgen (l. c. v. 3. 27). — Cf. ferner 13, 1 und die Abschiedsreden. Diese eröffnet der Evangelist mit den Worten: „. . . wie Er die Seinen geliebt hatte, so liebte er sie bis an's Ende." Als Zeichen seiner Liebe und zugleich als Vorbild dienender Liebe, die sie unter einander üben sollen, wäscht er ihnen die Füsse. Nach Bezeichnung und Ausscheidung des Verräthers giebt er ihnen das neue Gebot, dass sie einander lieben sollen, wie Er sie geliebt habe (13, 34, wobei καθὼς zwar zunächst das Vorbildliche, aber zugleich das Motivirende bezeichnet, cf. das folgende ἵνα, und cf. καθως 17, 2; Rom. 1, 28; 1. Cor. 5, 7 al.). Er tröstet sie dann damit, dass er hingehe, ihnen eine Stätte zu bereiten, und dass er bald wiederkommen und sie zu sich nehmen werde (14, 2. 3), dass er sie nicht verwaist lassen (l. c. v. 18), sondern ihnen den Parakleten senden werde (l. c. 16. 17; 26 al.). Sein Wiederkommen besteht demnach darin, dass er ihnen den Geist, den Parakleten sendet. Die beiden Vorstellungen decken einander freilich nicht, aber die Verbindung von 14, 18 („Ich werde euch nicht Waisen lassen, ich komme zu euch") mit der Verheissung des Parakleten v. 16. 17 lässt kaum daran zweifeln, dass dieselbe Sache gemeint sei. — Sein Verhältniss zu seinen ἰδίοις beurkundet er aber nicht nur dadurch, dass er sie über seinen Weggang tröstet, sondern auch dadurch, dass er ihren noch unvollkommenen, wenn auch lautern, Glauben zur Vollendung zu führen sucht (cf. vorzüglich 14, 8. 9; 15, 1–8;

16, 17—23), und da er sich überzeugen muss, dass er ihren Glauben dennoch unvollendet lassen muss, so ist es eben der verheissene Paraklet, der das ausführen wird, was der Scheidende nicht mehr ausführen kann (16, 7—13). — Nirgends aber leuchtet das Verhältniss Jesu zu seinen ἰδίοις klarer und inniger hervor als in seinem Abschiedsgebet, und namentlich in v. 6—19, wo er sie dem Vater empfiehlt: nachdem er erwähnt, was Er während seines Erdenlebens für sie gethan, so bittet er den Vater, dass Er nunmehr, da er selbst sie nicht mehr bewahren könne, sie vor dem Bösen in der Welt bewahren möge (v. 11. 13. 15). Diese Bitte ist dadurch motivirt, dass sie nicht der Welt angehören, und dass er selbst ihre Ausscheidung und Weihung vollende durch sein Todesopfer (v. 19).

159 b. Die ἴδιοι des Herrn sind natürlich vor allen die Zwölf (6, 70); aber während selbst unter diesen Zwölf Einer ein διάβολος ist, so ist umgekehrt die Zahl seiner ἴδιοι nicht auf die unmittelbaren Jünger, ja nicht einmal auf die Hürde der israelitischen Theokratie beschränkt: Er hat noch andere Schafe, die nicht aus dieser Hürde sind (10, 16): „κακεῖνα με δεῖ ἀγαγεῖν (anführen, leiten*) und sie werden meine Stimme hören, und es wird Ein Hirt und Eine Heerde werden." Obschon die Propheten des Alten Testaments schon einen Anschluss heidnischer Völker an Israel und an den wahren Gott geweissagt hatten (Jes. 45, 14; 60, 5 sqq.; Zach. 8, 20—23), so wird doch hier, wie bereits von Paulus, weit darüber hinausgegangen, denn nicht um einen huldigenden Anschluss heidnischer Völker an Israel, sondern um Gleichartigkeit nicht-israelitischer Menschen, um ihre Beschaffenheit als ἴδιοι des guten Hirten, um die ἐκ τῆς ἀληθείας ὄντες (18, 37; 1. J. 3, 19) handelt es sich. — Dieser weite Begriff der ἴδιοι tritt dann ganz besonders in dem Abschiedsgebet (v. 20 sqq.) hervor, wo es heisst: „Ich bitte aber nicht für diese allein, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben, auf dass auch sie in uns seien . . ."

So wie hier der Begriff der ἴδιοι erweitert ist, so ist er **concentrirt** in dem „Jünger, den Jesus lieb hatte" (13, 23; 19, 26; 20, 2, cf. 21, 7. 20), „in dem Jünger, der an der Brust Jesu lag" (13, 23. 25, cf. 21, 20; ferner Polycr. Eph. ap. Euseb. h. e. III, 31 und V. 24). — Besonders bemerkenswerth ist das Verhältniss dieses Jüngers zu **Petrus**: dieser ist zwar einer der ersten Jünger Jesu, aber er ist es durch Vermittlung seines Bruders Andreas. Er erhält zwar von Jesu den

*) Diese Bedeutung ist dem Zusammenhang entsprechend: Al. „herführen," wogegen nicht der Sprachgebrauch geltend zu machen ist, denn ἄγειν kann adducere heissen, cf. Joh. 7, 45; Act. 5, 26; 19, 37; 25, 6.

Ehrennamen Kephas (1, 43 = Matth. 16, 17 sq.) aber nicht auf Grund seines Bekenntnisses, sondern vermöge des Scharfblickes Jesu des Herzenskündigers. — Petrus legt im Namen seiner Mitjünger jenes Bekenntniss ab (6, 68. 69), aber von jenem Lobe und von jener Verheissung von Seiten des Meisters (Matth. l. c.) ist keine Rede, sondern dieser sagt nur: „Habe ich nicht euch zwölfe erwählt . ."! also gleichsam: dieses Bekenntniss konnte ich erwarten, es ist gewissermassen etwas selbstverständliches! — Als am letzten Abend Jesus seinen Jüngern eröffnet, Einer von ihnen werde ihn verrathen, so geht die Erkundigung nach der Person des Verräthers von Petrus aus, aber er muss sich an den Lieblingsjünger und Busenfreund des Meisters wenden (13, 23 sqq.). — Nach der Gefangennehmung gehen beide Jünger nach dem hohenpriesterlichen Palast, aber „der andere Jünger" als Bekannter des Hohenpriesters verschafft dem Petrus den Eintritt in den Hof (18, 15. 16). — Nach der Kreuzigung steht neben den Frauen der Jünger, den Jesus lieb hatte, am Kreuz, und Jesus empfiehlt seiner Mutter diesen als ihren Sohn, und ihm die Maria als seine Mutter (19, 26. 27). Am Auferstehungsmorgen eilen Petrus und „der andere Jünger" zum Grabe, aber dieser läuft dem Petrus zuvor, geht aber erst in die Grabhöhle, nachdem Petrus, der Thatkräftige, hineingegangen war; dann geht auch er hinein und glaubt (20, 3—8). — Vorzüglich charahteristisch ist aber, was im Anhang gesagt ist: Nach der Nachtarbeit der Fischer auf dem See von Tiberias sehen sie in der Morgendämmerung einen Mann am Ufer stehen: der andere Jünger erkennt ihn sogleich als den Herrn, aber Petrus wirft sich in den See, um bälder bei ihm zu sein (21, 7). Hierauf wird Petrus, nachdem er den Meister dreimal seiner Liebe versichert, rehabilitirt, zum Hirten der Schafe Jesu bestellt (l. c. v. 15—17) und nachdem ihm sein Martyrium vorhergesagt worden, in besonderer Weise in seine Nachfolge berufen (18. 19). Diese Auszeichnung des Petrus erhält aber sogleich ein Gegengewicht durch die Nachfolge des andern Jüngers, und auf die eifersüchtige Frage des Petrus (v. 21) erwidert der Herr: „Falls ich will, dass er am Leben bleibe, was geht es dich an? Folge du mir nach!" — Durchgehends erscheint Petrus als der Thatkräftige, von welchem die Initiative ausgeht, als der active Hauptapostel: aber „der andere Jünger" ist der Busenfreund Jesu, der Eingeweihte und Wissende, der, welcher die Parusie des Herrn erleben wird.

Dieser „andere Jünger" ist aber auch, wie 21, 24 ausdrücklich gesagt wird, der Zeuge für diese Geschichtserzählung, also wohl der Verfasser dieses Evangeliums. Als solcher giebt er sich auch für den Augenzeugen zu erkennen. Dieses wird nicht nur c. 19, 35 (cf. 1. Joh. 1, 1—3) ausdrücklich gesagt, sondern auch in der Geschichts-

erzählung mehrfach zu verstehen gegeben, namentlich durch gewisse Details, die nur ein Augenzeuge scheint wissen und so erzählen zu können, cf. insonderheit 4, 6 sqq.; 11, 1—3 und 17—32; 13, 1—30; 18, 15—18; 19, 31—34. — Nicht zu übersehen sind auch die feinen und zarten Züge: 11, 3; 21—24; 13, 30; 18, 28; 19, 26. 27; 21, 15—17. — Indem sich der Evangelist auf solche Weise als den Eingeweihten und Wissenden zu erkennen giebt, so will er damit ohne Zweifel nicht nur die Wahrheit seiner Geschichtserzählung überhaupt, sondern auch die Wahrheit seiner Auffassung der Person Jesu beglaubigen.

3. Verhältniss des Evangelisten zum Judenthum.

160. Dieses neuerdings so streitig gewordene Verhältniss ist dadurch verwirrt worden, dass es im Interesse der Aechtheitsfrage erörtert worden ist. Hier ist dieses Verhältniss rein für sich darzustellen. — Die Frage ist, ob nach unserm Evangelisten Jesus sich mit der jüdischen Religion irgendwie im Zusammenhang weiss, oder ob er sich bewusst ist, ein schlechthin Neues zu bringen. Nun ist letzterer Gedanke auch dem synoptischen Christus nicht fremd, cf. Matth. 9, 14—17. Auch die Aussprüche der Bergpredigt (Matth. 5, 21—48) gehören gewissermassen hieher, siehe die oft wiederholten Worte: *Ηκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις . . . . ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν . . .* Doch soll nach dem Zusammenhange mit v. 17 und 20 das *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* nicht etwas absolut Neues, sondern die Erfüllung des Alten einführen. Die Opfer, das Fasten schafft er nicht ab (Matth. 5, 23 sq.; 6, 16). Den Charakter seines Wirkens bezeichnet er in voller Uebereinstimmung mit der prophetischen Erwartung (Matth. 11, 4. 5; Luc. 7, 18—21, coll. Jes. 35, 5; 61, 1, 2). Die Liebe bezeichnet er als die Summe des Gesetzes und der Propheten (Matth. 22, 37—39, cf. Deut. 6, 5; Lev. 19, 18; Hos. 6, 6). In der Parabel von den Weingärtnern erscheint Seine Sendung im Zusammenhang und analog der Sendung der Propheten (Matth. 21, 33—39, cf. 23, 37; Luc. 13, 33. 34). Das Fortleben der Verstorbenen beweist er sogar aus dem Pentateuch (Matth. 22, 31. 32, cf. Exod. 3, 6) und endlich feiert er als ächter Israelit das Passah. Demnach wird denn auch seine Antwort an die Johannesjünger (Matth. 9, 15 sqq.) nicht einen Gegensatz gegen Gesetz und Propheten, sondern nur gegen die jüdische Observanz enthalten. — Wie verhält es sich nun in dieser Beziehung mit unserm Evangelium und mit dem johanneischen Christus? Uebereinstimmend und sympathisch mit dem Judenthum sind folgende Stellen: 1, 11: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν* . . . So konnte nur vom israelitischen

Standpunkt gesprochen werden, und der wehmüthige Zug *καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον* ist eher eine Bestätigung als eine Widerlegung desselben. — Wenn Jesus den Nathanael in Wahrheit einen Israeliten nennt, in welchem kein Falsch sei (1, 48), so ist in dem Wort *Ἰσραελίτης* offenbar ein Lob enthalten. — Bei der Tempelreinigung beruft sich Jesus, ähnlich wie bei den Synoptikern, auf ein alttestamentliches Wort (2, 16, cf. Jes. 56, 7). In dem Gespräch mit Nikodemus nennt er die Erhöhung der ehernen Schlange in der Wüste einen Typus auf Seine Erhöhung am Kreuz (3, 14, cf. Num. 21, 8. 9). — In dem Gespräch mit der Samariterin bezeichnet er den samaritanischen Cultus als einen unverständigen, und den jüdischen als den verständigen, auf die *σωτηρία* hinzielenden (4, 22), und zwar spricht er von den Judäern in der ersten Person (*ἡμεῖς*). V. 26 ebendaselbst nennt er sich den Messias der Juden. — Am Schlusstag des Laubhüttenfestes verheisst er dem Glaubenden, dass Lebensströme von ihm ausgehen werden und beruft sich dabei auf die Schrift (7, 38, cf. Zach. 14, 8; Jes. 58, 11). Den Abraham kann man nicht ehrenvoller erwähnen, als dies c. 8, 39. 56 geschieht. C. 10, 34 sq. beweist er den Juden aus Ps. 82, 6, dass — wenn er sich mit Gott Eins nenne — dieses nichts Unerhörtes noch Blasphemisches sei. In dem Einzug Jesu in Jerusalem findet der Evangelist eine Erfüllung des Wortes Zach. 9, 9 (12, 14. 15). — Den klarsten Beweis, dass der Evangelist bei aller Polemik gegen die ungläubigen Juden weit entfernt ist, sich mit den heiligen Männern Israels in einen Gegensatz zu stellen, liefert aber die Stelle Joh. 12, 37—40, cf. Jes. 6, 9. 10. — Noch am letzten Abend bei der Prädiction des Verrathes sieht Jesus in diesem Act der Treulosigkeit eine Erfüllung des Wortes Ps. 41, 9 (13, 18), — wie er denn in dem Hass, den er von Seiten der Juden erfahren hat (15, 25), eine Erfüllung von Ps. 35, 19, cf. 69, 5 erblickt. — Endlich ist dem Evangelisten der Umstand, dass an dem Gekreuzigten das crurifragium nicht vollzogen wurde (19, 33), schon Exod. 12, 46*) vorhergesagt (ibid. v. 36), und der Lanzenstich in Zach. 12, 10 (v. 37, cf. Apoc. 1, 7).

161. Diesen judenfreundlichen Stellen stehen aber andere gegenüber, in denen der Evangelist und der johanneische Christus sich zum Judenthum f r e m d u n d g e g e n s ä t z l i c h zu verhalten scheinen. Cf. vor allen den Schluss des Prologs (1, 17. 18). In v. 17 (*ὁ νόμος διὰ*

---

*) Dasselbe Wort, „Kein Bein wird ihm zerbrochen werden," findet sich zwar auch Ps. 34, 21. Aber dieses kann hier nicht gemeint sein, da es nach dem Zusammenhange gerade das Gegentheil von dem besagt, was hier geschehen ist.

Μοῦσεως ἐδόϑη, ἡ χάρις κ. ἡ ἀλήϑεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο) ist gleichsam der paulinische Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum in nuce ausgesprochen; *χάρις* und *ἀλήϑεια* ist die Summe des durch Christus Geoffenbarten und zugleich Anspielung auf die Uroffenbarung (חֶסֶד וֶאֱמֶת Gen. 32, 10; Exod. 34, 6). Die weitern Worte *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱος ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* — negiren alle frühern Schauungen Gottes von Seiten der Menschen (Abraham's Gen. 17, 1; des Mose Exod. 3, 2 sqq.; 34, 5 sq.; des Jesaja 6, 1 sqq., doch cf. Joh. 12, 41) und erklären den Logos-Christus für den einzigen Offenbarer Gottes. — Derselbe Gedanke indessen auch Matth. 11, 27; Luc. 10, 22. — Ein antijudaistischer Ausspruch Jesu, wenn wir von der auffallenden Erklärung des Evangelisten absehen, ist c. 2, 19: „Brechet diesen Tempel ab, und ich will ihn in drei Tagen wieder aufbauen" (coll. Matth. 26, 61; 27, 40). Die Worte 4, 22, „ihr wisset nicht, was ihr anbetet, wir wissen, was wir anbeten . . ." sind zwar so judenfreundlich als möglich," erhalten aber durch den Zusammenhang mit v. 21 („. . . es kommt die Stunde, da ihr weder auf diesem Berge, noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet") eine wesentliche Beschränkung: „Einstweilen, ehe die wahre Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit gegründet sein wird, haben wir Judäer Recht." — Nach der Heilung des 38jährigen Kranken stellen die Juden Jesu nach dem Leben, weil er solches am Sabbath gethan, aber Jesus entgegnet ihnen (5, 17): Mein Vater wirkt bis jetzt — hat also nicht aufgehört zu wirken, wie es Gen. 2, 2. 3; Exod. 20, 11 heisst. — In den Synoptikern kommen zwar auch mehrere Sabbathheilungen vor, werden aber dort anders begründet, cf. Matth. 12, 11. 12; Luc. 6, 9; 13, 15. 16; 14, 4. — Ein streitiges Wort ist 5, 39: *ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν, καὶ ἐκεῖναι εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ.* Die gewöhnliche Auffassung, welche *ἐρευνᾶτε* imperativisch nimmt und in diesem Verse eine Aufforderung zum Erforschen der Schrift sieht, hat gegen sich das *δοκεῖτε* und den Zusammenhang (siehe v. 38); *ἐρευνᾶτε* ist vielmehr Indicativ (so Erasm. Beza, Bengel, Lücke, Olsh., Klee, De Wette, Meyer, Hilgenf.). Die Juden brauchten nicht zum Gesetzesstudium aufgefordert zu werden*). Jesus will vielmehr sagen: obschon sie die Schrift erforschen, in der Meinung, in der Schrift als Schrift das ewige Leben zu haben, so haben sie dieselbe doch nicht als Leben in sich, denn sonst würden sie an Ihn, von welchem die Schrift zeugt, glauben. Ein Schrift-

*) Cf. Pirke Aboth. 2, 7: „Qui multus est in studio legis, is vitam sibi multiplicabit. — Qui acquirit sibi verba legis, is acquirit sibi vitam aeternam."

studium, wie die Juden es treiben, sei ohne Werth, so lange ihnen das Ziel der Schrift, Christus, verborgen sei. (Cf. 2. Cor. 3, 14—16). — Bemerkenswerth ist ferner 6, 32: „Nicht Moses hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater giebt euch das Brot vom Himmel, das ächte.“ In diesen Worten ist einerseits ein Anklang an Philo, welcher das Manna für den Logos, die wahre Nahrung der Seele erklärt (siehe oben S. 47), andererseits eine Verschiedenheit von dem Philonischen Gedanken, denn dem Philo zufolge ist die Mosaische Mannagabe idealiter die Himmelsspeise, was hier von Jesu verneint wird. — Ein stark antijudaistischer Ausspruch scheint c. 10, 8 zu sein: *πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, κλέπται εἰσιν καὶ λῃσταί* .. Der Ausdruck *πάντες ὅσοι* scheint keine Beschränkung zuzulassen, sondern alle Lehrer der Juden ausser Jesus umfassen zu müssen, und mit *πρὸ ἐμοῦ* scheint gesagt zu sein, dass Jesus nicht nur die gegenwärtigen (Pharisäer und Schriftgelehrten), sondern die vorchristlichen Lehrer (die Propheten u. s. w.) meine — ein äusserst harter Gedanke, und überdies unverträglich mit der Johanneischen Ansicht vom Alten Testament (siehe oben)! Die Schwierigkeit löst sich durch Beachtung des Zusammenhangs: In v. 7 hat sich Jesus die Thür zu den Schafen genannt; was er damit meint, geht klar aus v. 1 und 2, coll. v. 9 hervor: Jesus ist der Introductor in die Hürde und zu den Schafen, und es kommt darauf an, dass diejenigen, welche Hirten sein wollen, durch die rechten Mittel und Wege, d. h. durch den Christussinn, in das Amt eingehen. Der *ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν* (v. 1) ist ein Dieb und ein Räuber. Diejenigen nun, *ὅσοι πρὸ ἐμοῦ ἦλθον*, sind keine andern als die *ἀναβαίνοντες ἀλλαχόθεν*, können also unmöglich die Propheten und andere heiligen Männer sein, deren Worte ja als Gottesworte citirt werden, sondern es müssen dennoch die Schriftgelehrten und andere Führer des Volkes sein, welche, obschon in der Gegenwart wirkend, doch vor Jesu gekommen sind und schon da waren, als Er kam. — Damit ist ein äusserst hartes Urtheil über die jüdischen Lehrer gefällt, doch kaum ein härteres als in der Parabel von den Weingärtnern (Matth. 21, 33 Parall.). — Dem Judenthum fremd scheint sich der Evangelist darzustellen, indem er von jüdischen Festen spricht als von Festen „der Juden“ (2, 13; 5, 1; 6, 4; 7, 2; 11, 55) und Jesum zu den Juden vom Mosaischen Gesetz sprechen lässt als von „ihrem Gesetz“ (7, 19; 8, 17; 10, 34; 15, 25)*). Ganz besonders bezeichnend ist aber, dass der Evangelist, verschieden von den Synoptikern,

---

*) Ein schwacher Einwand gegen diese Instanz ist: Jesus habe ja nicht füglich sagen können: *ὁ νόμος ἡμῶν*! als ob er nicht einfach hätte sagen können „*ὁ νόμος*“!

die Israeliten durchgehends „*Ἰουδαίους*" nennt, und zwar nicht nur die Judäer, sondern auch die Galiläer (6, 41. 52), dass er diese Bezeichnung mit wenigen Ausnahmen (11, 19; 33; 45; 12, 11) im schlimmen Sinne gebraucht (cf. bes. 5, 16—18; 8, 57 sqq.; 9, 22; 10, 24 sqq.; 31 sqq.), und zwar ist bemerkenswerth, dass die dankbaren Galiläer von dem Moment an *Ἰουδαῖοι* genannt werden, wo sie gegensätzlich auftreten (6, 41 sqq.), nachdem sie schon vorher von Jesu als Ungläubige bezeichnet worden (ib. v. 36, coll. 26). Ueberhaupt stellt sich der Evangelist als Antijudaisten dar durch die Art und Weise, wie er die *Ἰουδαίους* schildert: sie erscheinen merkwürdig unwissend (3, 4 sqq.; 7, 52, coll. 1. Reg. 17, 1; Nah. 1, 1); sie missverstehen nicht nur die mystischen Aeusserungen Jesu (6, 41, coll. 35; 52, coll. 51), sondern auch seine klaren Worte (2, 19. 20; 3, 4 sqq.; 5, 17. 18; 7, 34. 35; 10, 29—31); sie gehen von Anfang an mit Mordgedanken gegen Jesus um (2, 19—21? 5, 18; 7, 25; 8, 37 selbst die *πεπιστευκότες*!; 9, 22; 10, 31 sq., coll. 8, 59). Jesus selbst bezeichnet sie als solche, die von Unten her seien, während Er von Oben her sei (8, 23), ja er nennt sie (die Gläubiggewordenen v. 30. 31!) geradezu Kinder des Teufels (8, 44). Man bemerke auch, wie vortheilhaft sich in diesem Evangelium die Nichtjuden von den Juden unterscheiden: 4, 39—42, coll. 48 und 2, 23—25; 10, 40—42; 12, 20 sqq.; 19, 6. 7; 12 sqq.; — und wie entschieden der Universalismus ausgesprochen ist 10, 16; 12, 24; 17, 20. — Endlich ist es zweifelsohne ebenfalls im Gegensatz gegen das Judenthum geschehen, dass der Evangelist zwar Jesum die jüdischen Feste besuchen, aber im Widerspruch mit den Synoptikern **nicht** das letzte Passahmahl halten, sondern an dem Tage sterben lässt, an dessen Abend die Juden erst das Passahlamm essen sollten (18, 28, coll. 13, 1; 19, 14. 31), und zwar aus dem Grunde, weil er das wahre Passahlamm sei (19, 36, coll. 1. Cor. 5, 7)*). — Aus diesem allem folgt, dass der Evangelist zwar mit den

---

*) Alle Bemühungen, diese Differenz wegzubringen, sind Vergewaltigungen des Textes. Auch kann man sich zu Gunsten der Erklärung von *τὸ πάσχα φάγειν* = *τὰ ἄζυμα φάγειν* nicht auf LXX ad Deut. 16, 1—6 berufen, denn dort steht *ποιεῖν τὸ πάσχα*, wenn von der Festfeier **überhaupt** die Rede ist, nicht aber *φάγειν τὸ πάσχα*; wenn das Passah im Besondern gemeint ist, so steht *θύειν τὸ πάσχα*, und *φάγειν τὰ ἄζυμα* wird davon unterschieden, cf. v. 2. 3. — Derselbe Gedanke wie 1. Cor. l. c. und Joh. l. c. herrscht dann auch in den Passah-Fragmenten, denn während die Quartodecimaner (insonderheit Polykrates von Eph.) sich auf den Usus und die Tradition des Apostels Johannes berufen, so führen ihre Gegner hauptsächlich an, dass Christus selbst das Passahlamm gewesen sei und folglich nicht das Passah mit den Juden habe halten können, cf. Chron. pasch. ed. Dindorf I, 12 sq.

jüdischen Dingen wohlbekannt und mit den jüdischen Ideen in Uebereinstimmung gewesen ist, sofern dieselben in Uebereinstimmung mit den christlichen, namentlich mit den Ideen der christlichen Gnosis waren: dass er aber dem specifischen Judenchristenthum (Ebionitismus) auf's bestimmteste entgegengesetzt, aber auch über den Paulinischen Gegensatz von ἔργα νόμου und πίστις hinaus gewesen ist und dem christlichen Universalismus nicht als einem erst zu erkämpfenden, sondern als einem bereits erkämpften gehuldigt hat.

B. Der erste Johannesbrief.

(Die Johanneischen Ideen in Beziehung auf die Verhältnisse der Gemeinde).

162. Die Gemeinschaft mit Gott. Dieses ist der Grundgedanke des Briefes. Auf der Gemeinschaft mit Gott beruht die Gemeinschaft des Briefstellers mit den Lesern, und diese ist der Zweck des Briefes (siehe oben § 146). — Der Grund und die Voraussetzung der Gemeinschaft mit Gott ist die objective Thatsache der Erscheinung Christi, welcher das Leben ist (1, 2; 4, 9; 5, 20). Der Verfasser ist sich bewusst und legt grosses Gewicht darauf, Den, der das Leben ist, selbst geschaut und mit den Händen betastet zu haben (1, 1. 3). Darauf beruht die Freudigkeit, die er hat und an der seine Leser theilnehmen sollen (v. 4). Insbesondere geschieht diese Hervorhebung von Christi leiblicher Erscheinung schon im Hinblick auf die verführerischen Doketen (4, 2. 3). — Die Sendung Christi, welche der geschichtliche Grund unserer Gemeinschaft mit Gott, ist die Liebesthat Gottes, welcher selbst die Liebe ist (4, 8. 9). Es ist aber wichtig, der subjectiven Bedingung der Gottesgemeinschaft eingedenk zu sein. Dahin zielt das Fundament der christlichen Verkündigung: „dass Gott Licht ist, und Finsterniss sich in ihm gar keine findet (1, 5).“ Unter „Licht“ versteht der Verfasser die Reinheit und Heiligkeit (siehe das Folgende, coll. auch Jac. 1, 17). Ist nun Gott das Licht oder die Heiligkeit selbst, so ist die nothwendige Folge, dass unsere Gemeinschaft mit Gott ein Wandel im Licht, d. h. in der Lauterkeit sein muss, und dass eine sogenannte Gottesgemeinschaft nebst Unlauterkeit des Wandels eine arge Selbsttäuschung ist (1, 6—10). Diese Unlauterkeit, welche unsere Gottesgemeinschaft zur Lüge machen würde, besteht in der Läugnung unserer Sünde, d. h. darin, dass wir entweder unsere Sünde entschuldigen, d. h. für keine Sünde halten, oder uns als Wiedergeborne schon für fehlerfrei und sündlos halten, oder dass wir uns gar über den Gegensatz von Gut und Böse erhaben glauben (1, 8). Es ist wahrscheinlich,

dass die Leser in Gefahr waren, in den letztern Trug zu gerathen und sich über Gesetz und Gebot hinaus zu wähnen, vgl. die öftern Ermahnungen zum Halten der *ἐντολὴ* des Herrn (2, 3—5; 3, 24; 5, 3) und zur *δικαιοσύνη* (2, 29; 3, 7 sq.). — Die Lauterkeit, ohne welche die Gemeinschaft mit Gott nicht sein kann, besteht darin, dass wir uns bewusst sind, immer noch Sünden zu haben, und dieselben eingestehen (1, 9). Mit diesem Wandel im Licht und in der Lauterkeit kann dann auch die Zuversicht sich verbinden, dass Gott uns die Sünden vergiebt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt. Dies kann der Aufrichtige von Gottes Treue und Gerechtigkeit (*πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος*) erwarten, da Gottes *δικαιοσύνη* eben darin besteht, sich zu den Menschen so zu verhalten, wie es der wahren Beschaffenheit derselben gemäss ist (siehe oben S. 24). Der im Licht Wandelnde kann dann aber auch getrost sein, dass „das Blut Jesu des Sohnes Gottes ihn reinigt von aller Sünde“ (v. 7), d. h. dass das versöhnende Sterben auch ihm gilt; er kann, wenn er von einer Sünde übereilt wird, versichert sein, dass Jesus Christus als unser Fürsprecher uns bei Gott vertritt (2, 1). Diese Zuversicht können wir aber nur dann haben und nur dann unserer Erkenntniss Christi uns rühmen, wenn wir seine Gebote halten. — Dass der Ausdruck *ἐντολὴ* (*ἐντολαὶ*) bei unserm Verfasser nichts mit dem paulinischen Begriff von *νόμος* und *ἐντολὴ* (Rom. 7, 10. 11; Eph. 2, 15 = Zwangsgebot) gemein hat, erhellt aus dem ganzen Zusammenhang und Tenor des Briefes, insonderheit aber aus 5, 3 (*αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν*). Für den, der Gott liebt und in seiner Gemeinschaft ist, sind seine Gebote in der That nicht schwer und kein Zwang. — Die Gemeinschaft mit Gott ist aber auch bedingt durch die Bruderliebe, denn diese gehört wesentlich zum Wandel im Licht und zur *δικαιοσύνη* (2, 7—10, coll. 3, 10. 11). Die *ἐντολὴ* der Bruderliebe, die er seinen Lesern hier einschärfen will, ist in so fern *οὐκ ἐντολὴ καινή*, sondern eine *ἐντολὴ παλαία*, als sie ihnen als christliches Hauptgebot bereits von Anfang ihres Christenlebens gegeben worden ist. Sie ist aber insofern eine *ἐντολὴ καινή*, als sie von Christus (Ev. 13, 34) als solche gegeben worden*). — Die Worte (2, 9) *ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν, ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι* — correspondiren mit 1, 6: Wie ein Wandel in der Unlauterkeit — so ist auch ein Wandel ohne Bruderliebe unverträglich mit der Gottesgemeinschaft. — Bildet der Wandel im Licht, d. h. in der Lauterkeit und in der

*) Dass *ὅτι ἡ σκοτία παράγεται* . . . . nicht der Inhalt der *ἐντολὴ καινή* sein kann, sondern die Begründung des Gesagten, ist klar, denn die Worte sind ja keine *ἐντολή*.

Bruderliebe, das **Kennzeichen** der Gemeinschaft mit Gott, so ist die **Freudigkeit** die die Gottesgemeinschaft begleitende **Grundstimmung**. Schon im Eingang sagt der Verfasser, er schreibe solches, theile den Lesern die Verkündigung von Dem, der das Leben ist, mit, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρομένη (1, 4). Hauptsächlich aber da, wo es sich um das Motiv zur Heiligung handelt (3, 1—6) hebt der Briefsteller hervor, welch grosse Ursache zur Freudigkeit wir haben: „Seht, welch eine Liebe der Vater uns geschenkt hat, dass wir Kinder Gottes heissen sollen, und wir sind es! . . . . Geliebte, nun sind wir Kinder Gottes, und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen, dass, wenn Er sich offenbart, wir Ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn schauen, wie er ist. Und jeder, der diese Hoffnung zu ihm hat, reinigt sich (ἁγνίζει ἑαυτόν) gleichwie Er rein (ἁγνός) ist." — Je grösser die Liebe Gottes, die Er uns erwiesen, dass wir den Ehrentitel „Kinder Gottes" tragen sollen, desto freudiger schauen wir in die Zukunft, wo unser Kinder-Gottes-Stand erst recht sich offenbaren wird; und je hoffnungsvoller diese Aussicht, desto stärker der Beweggrund, sich nach dem Vorbilde Dessen, der offenbar werden wird, zu reinigen. — Diejenigen, die in diesem Reinigungsprocess begriffen, sind ἐκ τῆς ἀληθείας (3, 19) oder ἐκ τοῦ θεοῦ (4, 4), d. h. die ἀλήθεια ist ihr Princip (coll. 1, 12. 13, coll. 3, 21): ein Bewusstsein, das wir auf dem Wege der Erfahrung, nämlich aus unserer wahren, werkthätigen Liebe schöpfen können (v. 18. 19). In jenem Bewusstsein können wir unser Herz beschwichtigen (πείσομεν — πείθω wie Matth. 28, 14; Act. 14, 19), dass — falls unser Herz (Gewissen) uns anklagt — Gott grösser ist als unser Herz und Alles erkennt — oder: „wessen auch unser Herz uns anklagt, dass Gott grösser ist . . ."*). Der Sinn ist: „Wir, die wir aus der Wahrheit und Kinder Gottes sind, können unser Herz vor Gott beschwichtigend überzeugen, dass auch in dem Falle, dass unser Gewissen über dieses oder jenes uns Vorwürfe macht, Gott in seiner Vatergrösse unsern ganzen Herzensstand durchschaut und übersieht. — Wenn vollends unser Ge-

---

*) Diese Stelle (3, 20) ist in zwiefacher Beziehung streitig, 1) ob zweimal ὅτι — oder im ersten Objectssatz ὅ τι zu lesen ist, und 2) in welcher Beziehung Gott „grösser als unser Herz" heisse, ob als Richter, so dass der heilige Gott uns noch mehr anklage als unser Herz? oder als Vater, so dass er uns besser durchschaue und überschaue als wir selbst? — Ad 1) Wir lesen beide Male ὅτι, sowohl weil ὅ τι im Neuen Testament ungewöhnlich, als weil die Epanalepsis hier nicht unmotivirt, sondern durch Eph. 2, 11. 12 und Gen. 22, 16. 17 gerechtfertigt ist. — Ad 2) Die letztere Erklärung von μείζων ist die richtige und dem Zusammenhang angemessene.

wissen uns nicht anklagt, so haben wir eine freudige Zuversicht zu Gott (παῤῥησία), und diese Zuversicht bewährt sich darin, dass unsere Bitten erhört werden (ib. v. 21. 22; 5, 24. 15, coll. Ev. 16, 24—26). Bestätigt wird aber unser Bewusstsein, dass wir Kinder Gottes und aus der Wahrheit sind, durch das πνεῦμα, das Er uns gegeben hat (3, 24; 4, 13).

163. Das Verhältniss der Kinder Gottes zum κόσμος. Dieses ergiebt sich 1) aus den Ermahnungen, welche der Verfasser seinen Lesern giebt. Er richtet dieselben an die verschiedenen Altersklassen (2, 12—14) und richtet sie deshalb an diese, weil (ὅτι ist causal, nicht Objectspartikel) sie — jede Classe in ihrer Art — als Gläubige bewährt sind und ermahnt werden können. Er warnt sie vorerst vor der Weltliebe (2, 15—17), denn diese — d. h. die Fleisches- und Augenlust und die Hoffahrt des Lebens (ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου — ist mit der Liebe des Vaters unverträglich; dies ersieht man schon daraus, dass dies alles vorübergeht. — Insbesondere warnt er die Leser vor den Irrlehrern (2, 18—27; 4, 1—6). Unser Verfasser sieht in dem Auftreten derselben ein Zeichen der letzten Zeit (ἐσχάτη ὥρα), cf. Matth. 24, 4. 5. 24. Zwar ist nur Ein ἀντίχριστος geweissagt (v. 18, coll. Apoc. 13), aber nun sind viele ἀντίχριστοι aufgetreten, und zwar aus unserer Mitte (ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον), aber wahrhaft zu uns gehört haben können sie nicht, denn sonst wären sie bei uns (μεθ' ἡμῶν) geblieben. Wenn sie mit dem Anspruch auf höhere Weisheit auftreten, so habt ihr nicht nöthig, auf sie zu hören und euch von ihnen belehren zu lassen, denn ihr habt den ächten Lehrer (das χρῖσμα — gleichsam die Priesterweihe, cf. Exod. 29, 7) in euch: v. 20. 27, coll. Ev. 16, 13, — καὶ οἴδατε πάντα, nämlich alles, was zu eurer wahren Förderung und Vollendung gereicht. Was Paulus 1. Cor. 2, 10 im Gegensatz gegen den hellenischen Bildungsstolz als Verkündiger der Gottesweisheit sich vindicirt, das vindicirt unser Verfasser im Gegensatz gegen die Häretiker seinen Lesern allen. — Diese Irrlehrer und ἀντίχριστοι sind daran kenntlich, dass sie läugnen, Jesus sei der Christus (= dass sie den Christus als höhern Aeon von dem Menschen Jesus trennen?), eine Meinung, die einer Läugnung des Vaters gleich sieht. — Die Irrlehrer wollen zwar auch das πνεῦμα haben, aber um so nothwendiger ist es, die Geister zu prüfen (4, 1) und ein Kriterium zu haben, woran die göttlichen und die ungöttlichen Geister zu unterscheiden sind (ib. v. 2. 3): jeglicher Geist, der bekennt, dass Jesus Christus im Fleisch aufgetreten sei (ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι im Fleisch erschienen; ἔρχεσθαι wie Ev. 4, 25; 7, 27. 31 al.), der ist von Gott; jeglicher Geist aber, welcher Jesum nicht

bekennt*), ist nicht von Gott. Wir haben Grund anzunehmen, dass der Verfasser Doketen im Auge habe. Mit Recht nennt unser Verfasser den Geist der Doketen einen ungöttlichen, denn der Doketismus war in der That eine Negation Jesu Christi und folglich der Erlösung. Darin sollen die Leser den Geist des geweissagten Antichrist's sehen (v. 3). — Ganz am Schlusse (5, 21) warnt der Verfasser seine Leser noch vor den *εἰδώλοις*, was schwerlich auf unbefestigte Neophyten gehen kann, cf. dagegen 2, 7. 24; 3, 11, sondern auf solche, die in Gefahr waren, laxen Ansichten über das Verhältniss von Christenthum und Heidenthum Raum zu geben. — 2) Das Verhältniss der Kinder Gottes zur Welt geht aber auch hervor aus dem Trost, der ihnen ertheilt wird. — Sie sollen sich nicht wundern, wenn der *κόσμος* sie hasst (3, 13, coll. Ev. 15, 18—21; 16, 1 sqq.), und nicht muthlos werden, denn bereits haben sie denselben besiegt (4, 4, coll. 2, 13), denn Gott, der in ihnen, ist grösser (stärker) als der, welcher in der Welt ist (4, 4, coll. Ev. 12, 31; 16, 33) und der Sohn Gottes ist in die Welt gekommen, auf dass er die Werke des Teufels zerstöre (3, 8). Wer aus Gott geboren ist, besiegt die Welt, und der Sieg, der die Welt überwindet, ist eben unser Glaube (5, 4). — Ueberhaupt ist es der Gegensatz zwischen Gott und Welt (2, 15—17), zwischen Kindern Gottes und Kindern der Welt (3, 8. 10; 4, 4—6; 5, 18), zwischen dem Geiste Gottes und dem Geiste des Widerchrists (4, 2. 3), welcher die ganze Ermahnung beherrscht, als die Idee, welche die Gläubigen bewahren soll vor dem Argen.

164. Der Charakter der Kinder Gottes. Der allgemeine Charakter des aus Gott gebornen Kindes Gottes ist, dass es nicht sündigt (die Sünde nicht thut), weil der Gotteskeim in ihm bleibt, ja dass es — als von Gott geboren — nicht sündigen kann, weil aus Gott geboren sein und Sünde thun ein ethischer Widerspruch ist (3, 9). Und weil das Hauptgebot Christi das Gebot der Liebe ist, so unterscheiden sich die Kinder Gottes von den Kindern der Welt auch durch die Bruderliebe, während die Kinder der Welt (des Teufels) die Brüder hassen, nach dem Vorbilde Kains, der vom Argen war, seinen Bruder hasste und tödtete, weil der Böse von Natur den Guten hasst (3, 12). Was aber die Liebe sei, haben wir aus der vorbildlichen Liebe Christi erkannt (3, 16; coll. Ev. 13,34; 15, 12). Die Liebe Christi hat in Gott, der die Liebe selbst ist, ihren obersten Grund; und diese Liebe ist nicht nur das Vorbild, sondern auch der Beweg-

*) Codd. AB . . 2 Vulg. Copt. Sahid. al. sep. om. in v. 3 *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*. Diese Worte sind daher sehr zweifelhafter Aechtheit. Dessen ungeachtet ist es wahrscheinlich (nicht gewiss), dass auf Doketen angespielt sei.

grund unserer Liebe (4, 7. 11. 19), denn daran ist das Wesen der Liebe offenbar geworden, dass Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn das ewige Leben haben (v. 9), und zwar ist die Liebe Gottes die zuvorkommende, denn darin besteht die Liebe, nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass Er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn als Sühnung für unsere Sünden (v. 10). Die unmittelbare Consequenz davon ist unsere Liebe zu Gott, und die Consequenz unserer Gottesliebe ist die Liebe, die wir zu einander haben (v. 7. 11). — Die volle Liebe zu Gott ist darin sichtbar, „dass wir eine freudige Zuversicht haben am Tage des Gerichtes . . . denn Furcht ist nicht in der Liebe; die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus, denn die Furcht hat Pein; wer sich fürchtet, der ist noch nicht vollendet in der Liebe“ (v. 18). — Die gegenseitige (Bruder-) Liebe ist so sehr die Consequenz der Liebe, die Gott zu uns hat, dass Liebe zu Gott gar nicht denkbar ist ohne Bruderliebe, denn „wer sagt „Ich liebe Gott,“ und seinen Bruder hasset, der ist ein Lügner, denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht?“ — Ein wesentlicher Beweis der Liebe ist die Fürbitte für den sündigenden Bruder (5, 16). Unmittelbar vorher war gesagt, die freudige Zuversicht zu Gott habe ihren Beweis in der Erhörung unseres Gebetes, und in der Gewissheit dieser Erhörung auch die, dass es die Erhörung eines gottgefälligen Gebetes sei. In dieser Gebetszuversicht wurzelt denn auch die zuversichtliche Fürbitte für den sündigenden Bruder, eine Fürbitte, welche Erhörung findet und dem Fehlbaren Leben (Heil, also hier speciell Vergebung) vermittelte. Solche erfolgreiche Fürbitte hat aber an der Art der Sünde ihre Schranke: „Es giebt Sünde zum Tode; nicht von der sage ich, dass er bitten soll.“ — Die Frage ist hier: was versteht Johannes unter der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* —? Im Alten Testament findet sich der Begriff חֵטְא לָמוּת (LXX *ἁμαρτία θανατηφόρος*) Num. 18, 22, d. h. eine Sünde, auf welche nach Mosaischem Gesetz die Todesstrafe gesetzt ist, dort das Hinzutreten von Nichtleviten zur Stiftshütte und Fungiren daselbst. Demgemäss unterscheiden die Rabbinen zwischen חטאה למיתה. und חטאה לא למיתה Wenn aber unser Verfasser den Ausdruck dem Alten Testamente entlehnt hat, so ist damit nicht gesagt, dass sein Begriff derselbe sei. Dieser ist vielmehr dem Johanneischen Begriff von *θάνατος* entsprechend (cf. 3, 14; Ev. 5, 24:) der geistige Tod: folglich ist *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* eine Sünde, deren Folge und Ziel der geistige Tod, der Zustand der Unfähigkeit und Apathie für das Göttliche ist, coll. Matth. 12, 31. 32; Hebr. 6, 4—8. — Uebrigens verbietet Johannes nicht eine Fürbitte für Sünder dieser Art; er empfiehlt sie nur nicht, weil ihre Erhörung

sehr zweifelhaft ist. — Diesen Fall abgerechnet, kennt die Bruderliebe der Gläubigen keine Grenzen. Von Gott geliebt sein; Gott wieder lieben; einander lieben, das ist die Logik der Kinder Gottes. So ist denn die Liebe des Chracteristicum der Kinder Gottes (4, 19—21 und 5, 1. 2).

165. Die Begründung der Heils- und Lebensverkündigung. 1) Das apostolische Zeugniss. Mit Nachdruck macht sich der Schreiber als Augen- und Ohrenzeugen des *λόγος τῆς ζωῆς* geltend (1, 1—3, coll. Ev. 1, 14 sqq.). Als solcher hat dieser Zeuge mehr Gewicht als diejenigen, welche den Herrn nicht gesehen, sondern bloss auf traditionellem oder visionärem Wege kennen gelernt haben. Was dieses Zeugniss sagen will, erhellt vornämlich daraus, dass unser Verfasser weit entfernt ist von der paulinischen Unterscheidung von *Χριστὸν κατὰ σάρκα* — und *κατὰ πνεῦμα ἐγνωκέναι* (2. Cor. 5, 16). Ihm ist der Fleischgewordene nicht der Erniedrigte (2. Cor. 8, 9; Phil. 2, 6—8; Hebr. 2, 14 sqq.), sondern eben in dieser concreten Einheit des Logos mit der *σάρξ* die *ζωὴ κατ' ἐξοχήν*. — Natürlich kann diese Augen-, Ohren- und Hände-Zeugenschaft den Lesern und fernern Gläubigen nicht mehr zukommen, und tadelnswerth wäre es, wenn diese deshalb nicht glauben wollten (Ev. 20, 26—29). Solchen Zeugen gegenüber kommt es allen Lesern und Hörern der guten Botschaft zu, zu glauben (3, 23; 5, 1) coll. alle die Stellen, in denen der Verfasser sich beruft auf das, was die Leser vernommen haben *ἀπ' ἀρχῆς* (2, 7; 13; 24). — Wenn aber auch die Leser die Botschaft durch die Apostel und Augenzeugen vernommen haben, so ist doch ihre Ueberzeugung deshalb nicht weniger gewiss, denn es giebt 2) auch ein inneres, geistiges Zeugniss (das *χρῖσμα*), das Allen zukömmt (2, 20. 27; 3, 24). Der Verfasser argumentirt a minori ad majus, indem er c. 5, 9. 10 sagt: „Wenn wir das Zeugniss von Menschen annehmen (auf menschliche Auctorität hin glauben), so ist das Zeugniss Gottes, d. h. das Gott von sich selbst giebt, grösser, denn darin besteht das Zeugniss Gottes, dass er Zeugniss abgelegt hat von seinem Sohne. Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugniss (dafür) in sich selbst. Eben aus diesem Zeugniss, nicht anderswoher, hat der Gläubige auch das Bewusstsein der Gotteskindschaft (3, 1—3; 5, 19 sq.). Durch dieses Zeugniss ist er gewaffnet gegen gefährliche Irrthümer (2, 20. 27; 5, 4). Zwar haben sie die Botschaft von den letzten Dingen, von der *ἐσχάτη ὥρα* (2, 18), von dem Kommen des Antichrist's (ibid.) und von der Offenbarung Christi in der Herrlichkeit (3, 2) auf dem Weg apostolischer Ueberlieferung empfangen, aber das Bewusstsein des ewigen Lebens und die freudige Aussicht in die Zukunft (3, 2. 3) können sie nur aus dem innern Zeugniss schöpfen. — 3) Sowohl das apostolische Zeugniss als das innere

[illegible] Geistes setzen aber die heilsgeschichtliche Thatsache [illegible] ang Christi voraus (5, 6—8): „Dieser ist's, der ge[illegible] mittelst Wasser und Blut, nicht durch Wasser allein, son[illegible] Wasser und Blut, und der Geist ist's, der bezeugt, dass [illegible] die Wahrheit ist, denn Drei sind, die da zeugen: der [illegible] und das Wasser und das Blut, und die Drei stimmen zu[illegible]" (*εἰς τὸ ἕν εἰσιν* nicht: sind Eins: von metaphysischer oder [illegible]licher Einheit ist hier nicht die Rede; coll. *εἰς ἕν* Ev. 17, 23)*). Vorher war von dem Sieg über die Welt durch den Glauben an Jesum, den Sohn Gottes gesprochen; nun werden die Heilsmerkmale angegeben, durch welche Jesus Christus sich erwiesen habe: das eine Merkmal, das Wasser der Reinigung, hat er mit Johannes dem Täufer gemein (cf. Ev. 3, 5); das andere und grössere, das sühnende Blut, ist ihm eigenthümlich; eben so der Geist, den Johannes der Täufer wohl verheissen, aber nicht geben konnte (cf. Matth. 3, 11, coll. Act. 19, 1—6), und der von Gott gesandte Geist ist es, welcher in den Herzen der Gläubigen Zeugniss ablegt, dass der Geist, welcher Jesum als Gottes Sohn bezeugt, Wahrheit sei (cf. Ev. 15, 26: *ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος . . . ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ*): denn drei sind, die da zeugen (gleich dem menschlich-richterlichen Recht: Deut. 17, 6: 19, 5; Matth. 18, 16) und vollkommene Gewissheit geben: der Gottesgeist in uns, das Wasser der Reinigung und das Blut der Sühnung, und diese drei stimmen überein, nämlich darin, dass Jesus der Sohn Gottes sei. — Die Hauptsache aber ist und bleibt unserm Deuterojohannes „das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott und Christus, und die Bethätigung derselben in der Liebe." — Damit stimmt auf's beste überein die von Hieron. (ad Gal. 6, 10) überlieferte Anekdote, nämlich das als Inbegriff der Lehre Jesu wiederholte Wort des Greisen Johannes: „Kindlein, liebet einander!"

*) Allbekannt ist die Unächtheit der Worte (*μαρτυροῦντες*) *ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι, καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ* . . ." Diese Worte fehlen 1) in allen gr. Unzialcodd.; 2) in allen A. Versionen, auch in den ältesten Codd. der Vulg.; 3) bei allen griechischen Kirchenvätern bis zu Anfang des 13. Jahrhunderts, und bei allen lateinischen bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. — Die Worte erscheinen zuerst bei Vigil. Taps., dann in den jüngern Codd. der Vulg., griechisch gedruckt zuerst in Ed. Compl. A. 1514, und Erasm. ed. tertia. — Om. Erasm. Ed. 1 (1516) und Ed. 2 (1518), aus welcher Luther übersetzt hat. — Dagegen sind diese unächten Worte aufgenommen in die Ausgg. v. R. Stephanus (1465—69), Beza (1565—76) und Elzevir: 1624 sqq.). — Uebersetzt erschienen sie zuerst in den Zürcher-Bibeln (1529 u. 31), sodann in den Luther'schen Ausgaben von 1534 an, zuerst nur mit kleinerer Schrift oder in Klammern, aber von 1596 an ohne alle Unterscheidung.

Schlussabhandlung.

Das Ganze der neutestamentlichen Lehre zeigt uns, wie aus obiger Darstellung erhellt, eine Verschiedenheit. Diese ist nicht nur ein Nebeneinander, sondern auch ein Nacheinander, ein Entwicklungsprocess, dessen terminus a quo das Judenthum mit seinem monotheistischen Gottesglauben, seiner theokratischen Gesetzlichkeit und seiner Messias-Erwartung, — dessen terminus ad quem die ἐκκλησία καθολική mit ihrem Christusglauben, ihrer Bruderliebe und ihrer Hoffnung des ewigen Lebens ist. — Als Momente dieser Entwicklung stellen sich folgende heraus: 1) Jesus selbst mit seiner ethischen Idee des Himmelreiches; 2) die Urgemeinde mit ihrem Glauben an den auferstandenen Messias Israels; 3) Paulus mit seinem Evangelium vom gekreuzigten Christus als einem Evangelium für Juden und Heiden, — und daneben das seine geschichtliche Basis festhaltende Judenchristenthum; 4) die Vermittlung des Paulinischen und Judenchristenthums; 5) das die Gnosis mit der Geschichte verbindende (Johanneische) Christenthum. — Vergleichen wir das Christenthum Jesu und das paulinisch-johanneische Christenthum mit einander, so leuchtet ein, dass jenes dem prophetischen Israelitismus ungleich näher steht als dem Paulinismus, und dieser dem Christenthum der apostolischen Väter entschieden näher als dem Christenthum Jesu. Ist demnach die Ansicht nicht gerechtfertigt welche nicht Jesus, sondern Paulus für den wahren Gründer des Christenthums hält, — Paulus, der dasselbe zuerst zu den Heidenvölkern und ins Abendland gebracht, der dasselbe zuerst zu einer Weltreligion erhoben, der es zuerst zum Gegenstand des Denkens gemacht und auf solche Weise die christliche Theologie begründet hat? — Diese Ansicht steht aber im Widerspruch mit des Paulus eigener Ueberzeugung: er weiss sich durchgehends als Apostel — ja als Diener Jesu Christi (Rom. 1, 1; Gal. 1, 10); er ist sich Christi bewusst als des Inhaltes seines neuen Lebens (Gal. 1, 15. 16; 2, 20) und seiner Predigt (1. Cor. 2, 2; Gal. 6, 14; 2. Cor. 4, 5); er will nichts davon wissen, dass er zum Haupt der Gemeinde gemacht werde, während Christus dass alleinige Haupt sei (1. Cor. 1, 13). — Freilich nicht als Prophet und Wunderthäter ist Christus der Inhalt seines Bewusstseins und Lebens, sondern als Gekreuzigter und Auferstandener (1. Cor. l. c. v. 18; 2, 2; Gal. 6, l. c. 2, 19. 20; 2. Cor. 5, 14. 15); nicht der Erfüller des Gesetzes und der Propheten ist er ihm, sondern der Anfänger eines neuen Lebens (Gal. 4, 4. 5; Rom. 5, 15. 18. 19; 8, 1—4). — Paulus ist daher der Gründer einer neuen

Anschauung von Christus, aber nicht der Gründer des Christenthums selbst. Was Paulus mit dem Judenchristenthum gemein hat, ist nichts geringeres als der Glaube an Jesum als den Messias.

In der That zeigen die neutestamentlichen Schriftsteller bei aller Verschiedenheit doch eine *Einheit*. Einheit 1) in den *Voraussetzungen*. Wurzelnd in dem monotheistischen Judenthum, stehen sie sämmtlich auf dem Standpunkt des ethischen Theismus und unterscheiden sich dadurch von allem und jedem Heidenthum, das mehr auf physikalischem Standpunkt ruht und Gott und Welt nicht principiell unterscheidet. α) Die neutestamentlichen Schriftsteller *unterscheiden*, in Uebereinstimmung mit den alttestamentlichen, *Gott und die Natur in specifischer Weise von einander*: jener der Urheber und Herr, diese die geschaffene und abhängige; jener, wie das persönliche Princip, so auch der absolute Zweck der Welt, diese das Mittel. Daher ist die ganze Weltanschauung der neutestamentlichen Schriftsteller, wie der alttestamentlichen, die *teleologische*. — β) Einig sind die neutestamentlichen Schriftsteller, wie die alttestamentlichen, in der Anschauung vom *Menschen*. Der Mensch, sowohl als Collectivum wie als Individuum, ist nicht nur das Geschöpf, sondern auch das eigentliche Object Gottes, und als solcher hoch gewerthet. Er ist es als solcher, der Gott verehren kann und soll. Diese Verehrung Gottes besteht aber vor allem darin, dass er „Gott die Ehre giebt, — dass sich vor Ihm kein Fleisch rühmt.“ Daher der Grundgedanke des Alten und Neuen Testamentes: „Gott erniedrigt das Hohe und erhöht das Niedrige.“ — „Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.“ — γ) Einig sind endlich alle biblischen Schriftsteller in der Voraussetzung einer lebendigen *Beziehung* zwischen Gott und dem Menschen: diese Beziehung geht durchweg von Gott aus; er offenbart sich dem Menschen als der Allmächtige, Gerechte und Gnädige; diese Offenbarung ist aber nicht lediglich an die Wissbegierde, sondern an den Willen des Menschen gerichtet, d. h. sie ist theils richtend, theils rettend, und der Zweck seiner Offenbarungen ist die Gründung und Mehrung seines Reiches auf Erden. — Die neutestamentlichen Schriftsteller sind aber 2) einig in folgenden *Hauptideen oder Lehren*: α) dass Jesus der Messias und Sohn Gottes sei. Als Messias steht er im Zusammenhang mit der Geschichte Israels und ist Der, der da kommen soll. Als Sohn Gottes stellt er das specifische Verhältniss zu Gott dar, in welchem Er steht, und zu welchem die Menschen geführt werden sollen. Sein Kommen in die Welt ist eine Gnadenoffenbarung Gottes; — β) dass Jesus Christus gestorben ist um unserer Sünden

willen, und dass er auferstanden ist. Sein Tod ist nicht nur die Folge des Unglaubens der Menschen, sondern auch und vorzüglich das Sühnopfer für uns, und hat den Zweck, dass wir uns selbst und der Welt absterben und Ihm leben. Seine Auferstehung, von seinen Jüngern bezeugt, ist die göttliche Rechtfertigung seines Lebens und Er der Erstling der Entschlafenen und Auferstandenen. — γ) Eins sind sie ferner darin, dass wir glauben sollen an Den, welchen Gott gesendet und hingegeben hat zu unserm Heil. Der Glaube, im Alten Testament nur noch angedeutet, ist die Antwort des Menschen auf die Gnadenoffenbarung Gottes und die Bedingung unseres Heils in der Gemeinschaft mit Christus. — δ) Sie stimmen ferner alle darin überein, dass die Liebe sowohl die Summe des Gesetzes als das Hauptgebot Christi sei; dass wir, die an Christus glauben, alle Brüder und Eines Geistes theilhaftig seien. — ε) Endlich sind alle, Judenapostel und Pauliner, einig in der Hoffnung auf unsere Auferstehung und auf das ewige Leben, dessen Anfang wir schon jetzt im Glauben an den Herrn Jesum Christum haben. — So verschieden auch der Zusammenhang ist, in welchem diese Ideen vorgetragen werden, und so ungleich auch die Begründung derselben, so sind sie doch alle das einigende Band der neutestamentlichen Schriftsteller.

Da die neutestamentliche Religion eine Heilsreligion für alle Völker zu werden bestimmt war, so ist die Frage, in wie fern sie ihrer Natur nach dieses habe werden können, mit andern Worten: wie sich die neutestamentliche Religion zu den Geistern der andern Völker, namentlich derjenigen, mit denen sie im ersten Jahrhundert in Berührung kam, verhielt. 1) Verhältniss zum Judenthum. Da das Christenthum auf dem geschichtlichen Boden des Judenthums entstanden ist und sich erst später und allmählig von demselben getrennt hat, so ist nichts anderes zu erwarten, als dass das Christenthum sehr wesentliche Berührungspunkte mit demselben habe, aber auch bedeutende Differenzen, welche erst seit dem Auftreten des Paulus zum Vorschein kamen. Dass das theistische und monotheistische Christenthum mit dem theistischen Judenthum verwandt war und die religiösen Grundvoraussetzungen mit demselben gemein hatte, ergiebt sich schon aus dem oben Gesagten. Nicht am wenigsten Verwandtschaft zwischen Israelitismus und Christenthum zeigt sich in derjenigen Seite der hebräischen Gottesidee, derzufolge „Gott auf das Niedrige sieht“ (1. Sam. 2, 8; Ps. 34, 19; 113, 7; 138, 8), womit gewiss auch die humanen Gesetze zu Gunsten der Armen und Sklaven im Zusammenhang stehen (Ex. 21, 20; 22, 21—23; 23, 6. 9. 12; Lev. 19, 9. 10; 13; Deut. 5, 14 al.). Es kann nur als Consequenz dieser

echtisraelitischen Idee betrachtet werden, wenn das Christenthum als Hauptpflicht die erbarmende Liebe einschärft (Matth. 18, 23—35; 25, 31—46; Luc. 10, 30—37; Col. 3. 12), wie es denn den Herrn selbst als erbarmend darstellt (Matth. 9, 36; 14, 14; 20, 34; Luc 15, 1 sqq.). Wahrscheinlich wäre es dem Christenthum gelungen, wenn es nicht in Heidenländer gedrungen wäre, die Sklaverei in kurzer Zeit zu überwinden. Das Mosaische Gesetz, obwohl viel Ceremonielles enthaltend und in der nachexilischen Zeit bis in die Entstehungszeit des Christenthums mit viel Traditionellem und Casuistischem überladen, hatte doch die Folge der Gewissensschärfung und somit des Gefühls der — nicht nur politischen, sondern auch religiös-sittlichen — Heilsbedürftigkeit. Die theokratische Verfassung, obschon nicht dem Judenthum ausschliesslich angehörend, hatte doch eine grössere Verwandtschaft mit der christlichen Idee des Gottesreiches, als mit der Verfassung irgend eines andern Volkes. — Insonderheit aber schloss sich das Christenthum wie von selbst an die jüdische Messias-Erwartung an, siehe oben S. 52 sqq. — Allerdings bestand auch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Judenthum und dem Urchristenthum. Es mag zwar nicht unrichtig sein*), dass nicht sowohl die Messianität Jesu, als die Gottheit Christi die trennende Kluft zwischen dem Judenthum und Christenthum geworden ist; es mag zugegeben werden, das es hauptsächlich die sadducäische Priesterpartei war, welche Jesum verurtheilte und kreuzigen liess, — dass überhaupt, wo das Verhältniss zwischen Judenthum und Christenthum in Betracht kommt, die jüdischen Parteien unterschieden werden müssen. Aber drei Thatsachen bleiben doch stehn: erstens dass Jesus selbst gegen die Pharisäer als tonangebende Partei seine schärfste Polemik richtete und daher den Zorn derselben gegen sich erregen musste; sodann dass die Handlungsweise Jesu, vornämlich seine Sabbathheilungen, aber auch sein Umgang mit Zöllnern und Sündern, endlich aber sein Sündenvergeben — bei den Pharisäern Anstoss erregte; schliesslich dass sein messianisches Auftreten mit der Messias-Idee des Volkes nicht übereinstimmte. Wenn Johannes der Täufer an Jesu irre ward, weil dessen Auftreten seiner Messias-Idee nicht entsprach, was sollte von dem gemeinen, nur für eine irdisch-politische Erlösung empfänglichen Volk erwartet werden? — So ist denn unbestreitbar, α) dass zwischen dem Judenthum und Christenthum eine gründliche Verschiedenheit der sittlichen Idee bestand (Matth. 5, 20—48): jenes legalistisch, dieses geistig und moralisch; womit denn auch die sittliche Beurtheilung gefallener Menschen zusammen-

*) Cf. Cohen, les déicides — und les Pharisiens, Paris 1877.

hing, indem dort bloss die äussere Thatsache der Sünde, nicht aber die Reue der Betreffenden in Betracht gezogen wurde; — β) dass zwischen der Messias-Idee der Juden und der Messias-Idee Jesu ein wesentlicher Unterschied bestand: jene mehr oder weniger mit äusserlichen Wünschen und Hoffnungen behaftet, diese in erster Linie innerlich und geistig, und erst von da aus auch in die äussere Wirklichkeit tretend; — γ) dass das Verhältniss zwischen dem Menschen und Gott jüdischerseits legalistisch, christlicherseits innerlich und geistig gefasst wurde, daher denn eine Gottinnigkeit und Gotteinheit, wie sie vor allen Jesus hatte und bezeugte, von den Juden nicht verstanden, sondern als Anmassung betrachtet wurde. — 2) Verhältniss des Urchristenthums zum Hellenismus. — Es kann hier nicht der Hellenismus der classischen Zeit, sondern nur derjenige der christlichen Zeit in Betracht kommen. Obschon seit dem Peloponnesischen Krieg innerlich demoralisirt, seit der Schlacht bei Chäronea an den Makedonier seiner Freiheit verlustig und nicht völlig 200 Jahre später Römische Provinz, hatte doch Hellas noch so viel von seiner Eigenart und Bildung bewahrt, dass es als das Mutterland der schönen Künste und der Philosophie noch immer den Culturländern des Mittelmeeres vorleuchtete. — Anders war das Verhältniss zu dem Judenthum, zu dem Volke, das nicht durch Bildung, sondern durch seinen übersinnlichen Monotheismus das Mustervolk der Welt sein sollte. Abgesehen von den Drangsalen, die Palästina während der Kriege zwischen den Ptolemäern und Seleuciden, insonderheit durch Antiochus Epiphanes und die schweren Makkabäischen Freiheitskämpfe erlitten, war Hellenenthum den Juden immer identisch mit Heidenthum. So war auch für Jesum das Heidenland und seine Bewohner ein seiner Heilswirksamkeit fremdes Gebiet; so betrachteten auch die Apostel alles Heidenthum, und nicht am wenigsten das hellenische, als profan, und selbst der Heidenapostel äussert sich so stark als möglich über das hellenische und übrige Heidenthum (Rom. 1, 18 sqq.; 1. Cor. 10, 20—22; 2. Cor. 6, 14 sqq.). So scheint denn zwischen Christenthum und Hellenismus lediglich ein gegensätzliches Verhältniss stattfinden zu können. Zwischen Monotheismus und Polytheismus, zwischen einer Religion, deren Voraussetzung der Unterschied zwischen Gott und Welt — und derjenigen, welche Gott und Welt vermischt und so zu sagen identificirt, kann keine freundschaftliche Berührung stattfinden. Aus diesem Grunde können auch die höchsten Kunstwerke Athens auf den Apostel nur einen widerwärtigen Eindruck machen (Act. 17, 16), denn sie repräsentiren ihm nur die heidnische Versinnlichung des Göttlichen. Aber selbst das Höchste, was der hellenische Geist erstrebte, die Philosophie, ist

dem Apostel, gegenüber dem Evangelium, nur Thorheit (1. Cor. 1, 18 sqq.; 3, 19); er sieht in dem philosophischen Streben der Hellenen lediglich das Streben der Eitelkeit und des übermüthigen eigenen Verstandes, während das einfältige Evangelium eine Gotteskraft und eine Gottesweisheit ist für die, denen es darum zu thun ist, gerettet zu werden (σώζεσθαι), und darum auch nicht für die Weisen dieser Welt, sondern für die Geringen und Einfältigen dieser Welt ist (1. Cor. 1, 26 sqq.; 2, 6 sqq.; Matth. 11, 25). — Dessenungeachtet kann zwischen dem Hellenismus und dem Christenthum nicht bloss ein Gegensatz, es muss auch eine Affinität stattfinden. Schon der Umstand, dass Juden und Christen genöthigt waren, griechisch zu sprechen und griechisch zu denken, trug nicht wenig dazu bei, die Kluft zwischen dem hebräischen und dem hellenischen Geist zu überbrücken. Mit der Sprache kam aber auch mehr oder weniger hellenischer Stoff — gleichsam unwillkürlich — in die Gemüther dieser gebornen Juden. Aber nicht nur unwillkürlich: die gebildeten Juden in Alexandrien lasen griechische Dichter und Philosophen, insonderheit Platon; sie wurden inne, dass zwischen dem Idealismus Platon's und dem Mosaismus, welcher lehrt, dass nicht die materielle Welt, sondern der unsichtbare Gott das wahrhaft Reale sei, eine Verwandtschaft stattfinde; die mittlerischen Kräfte wurden als Ideen gedacht, und das höchste Erzeugniss der Verbindung von Platonismus und Mosaismus war die Logoslehre. Es ist bekannt, welchen Einfluss, mittelbaren und unmittelbaren, die Logos-Idee auf das nachpaulinische — vielleicht schon auf das paulinische Christenthum gehabt hat: durch sie ist die höhere, metaphysische Anschauung von der Person Christi in die Welt gekommen, durch sie ist das Christenthum mit dem Platonismus, mit der Philosophie überhaupt, versöhnt worden. Man erkannte, dass die Philosophie nicht nur gegen — sondern für das Christenthum sei, denn durch sie allein konnten Apologeten gebildet werden, welche einem Celsus, Lucian und später einem Porphyrius antworten konnten, und ohne Philosophie wäre die Alexandrinische Katechetenschule nicht denkbar gewesen. — Freilich ist nicht zu verschweigen, dass andere christliche Schriftsteller, wie Tertullian, den Gebrauch der Philosophie im Christenthum missbilligten und in ihr die Quelle aller Häresien erblickten (praesc. har. 7 und 8)*). — 3) Verhältniss des Christenthums zum Römerthum. Der Hass der Juden gegen das Römerthum, der bereits unter dem Herodianischen Vasallenstaat seine Nahrung erhalten hatte, dann durch den Census des Quirinius geweckt in helle Flammen emporschlug und durch

*) Cf. noch Melanchth. prof. ad loc. comm. Ed. 1.

die Missregierung einiger Procuratoren verstärkt wurde, trug sich nicht auf das Christenthum über. Das Wort Jesu, „Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Land besitzen," ist gegen diejenigen gesagt, welche mit Zorn und Gewalt den Besitz des heiligen Landes erringen wollten, und seine Antwort betreffend den Zinsgroschen lehrte, dass die Abgabe an den Römischen Staat mit der Pflicht gegen Gott nicht unvereinbar sei. — Auch der Apostel Paulus schärft den Judenchristen in Rom den Gehorsam und die Abgabenpflicht gegen die Römische Obrigkeit ein; ja selbst in dem wahrscheinlich noch bedeutend später verfassten ersten Petrusbrief wird den unter heidnischem Druck lebenden Christen dieselbe Pflicht anempfohlen. — Andere Stimmen lassen sich freilich im zweiten Thessalonicherbrief und vollends in der Johanneischen Apokalypse vernehmen; aber 2. Th. 2, 4 nimmt Rücksicht auf Dan. 11, 36, welche Stelle hier auf das Römerreich bezogen wird, und die Johanneische Apokalypse ist unter dem Eindruck der Neronischen Christenverfolgung geschrieben. — Mit dem Römischen Heidenthum als solchem kamen die neutestamentlichen Schriftsteller nicht so unmittelbar in Berührung wie mit dem hellenischen, denn Rom. 1, 18 sqq. ist nicht mit Bezug auf das römische, sondern auf das griechische (und ägyptische, cf. v. 23) geschrieben. Auch war damals noch nicht das Ansinnen an die Christen gekommen, dem Bilde des Cäsar ihre Huldigung darzubringen. Sofern sich jedoch im Römischen Cäsar die Idee des Staatsoberhauptes und die Idee des verkörperten christenfeindlichen Heidenthums vereinigte, konnten und mussten die neutestamentlichen Schriftsteller, je nachdem sie die eine oder die andere Seite in's Auge fassten, entweder als Obrigkeit, der man Gehorsam schuldig sei, oder als das antichristliche Thier, als den ἀντικείμενος, auffassen. — Dagegen ist der Einfluss kaum zu verkennen, den die Römische Idee des Orbis terrarum, des Weltreiches, auf die Bildung der Idee der ἐκκλησία καθολική gehabt hat, so wie die ausgebildete Rechtsidee viel dazu beigetragen hat, die spiritualistische Idee der ἐκκλησία mit dem realen Rechtsleben zu versöhnen*). — Was aber das sittlich-religiöse Bewusstsein und Leben betrifft, so konnte zwischen dem antiken Heidenthum und dem Christenthum nur ein Gegensatz stattfinden, wie der λόγος ἀληθής des Celsus beweist.

Die neutestamentliche Religion ist aber auch bestimmt, die unvergängliche Religion zu sein; sie hatte auch wirklich die Kraft, ungeachtet der Bedrückungen und Verfolgungen in der Zeit von vier Jahrhunderten von der öffentlichen Meinung im Römischen Reiche in der Art Besitz zu nehmen, dass es für Constantin eine po-

*) Cf. insonderheit Clemens Rom. 1. Cor. c. 20 und 37.

litische Nothwendigkeit ward, das Christenthum zur Reichsreligion zu erheben. Welches war die Kraft, durch welche das Christenthum Sieger ward über die heidnische Welt — mit andern Worten: Welches ist das Princip des Christenthums gewesen, vermöge dessen es eine Weltreligion geworden ist und eine fast 2000jährige Geschichte hat? Es ist die Versöhnung des Menschen mit Gott, welche nicht bloss ein menschliches Streben, sondern eine göttliche That ist (cf. einerseits Luc. 4, 18—21; 19, 10; andererseits 2. Cor. 5, 18. 19; Joh. 3, 16) und als solche geglaubt wird. In keiner andern Religion, in keinem andern Lebensgebiet ist der Glaube, d. h. die Zuversicht, ein so wichtiges Moment. — Der Glaube hat aber zwei Seiten: einerseits ist er unbedingte Richtung auf sein Object und ist Auctoritätsglaube; andererseits ist er subjective Gewissheit, inneres Zeugniss. Jene Gestaltung des Glaubens, welche durch den geschichtlichen Zusammenhang bedingt ist, kann man Petrinismus, die letztere, durch das Zeugniss des Geistes bestimmte, kann man Paulinismus nennen. Die Verschmelzung beider ist das Katholische im wahren Sinne des Wortes, wie es bereits in den spätern Schriften des Neuen Testamentes, vorzüglich aber bei Clemens Rom., rein und typisch bereits in Sprüchen Jesu, wie Matth. 5, 43—48; 7, 12; 9, 12. 13 u. a. vorgebildet ist. — Nachdem der Petrinismus sich zum Romanismus und dieser zum Infallibilismus versteinert, der Paulinismus aber zum Subjectivismus und Individualismus zugespitzt hat: so macht sich auf's Neue das Bedürfniss geltend nach dem wahren Katholicismus, d. h. nach dem Christenthum Jesu, und es gilt, aus dem alten Wort Ernst zu machen: *Οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία· οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπο τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις, ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ὑμᾶς.*

Druckfehler,

welche man vor dem Gebrauch des Buches zu verbessern bittet.

Seite 16 Zeile 7 von oben anstatt Diospiter lies Diespiter.

„ 18 „ 21 „ „ „ c/a lies c.

„ 24 „ 16 „ „ streiche „und“.

„ 26 „ 12 „ „ anstatt Jos. lies Jes.

„ 55 „ 5 „ „ „ 27 lies 7.

„ 55 „ 18 „ „ „ 5, 34 lies 15, 34.

„ 57 „ 15 „ „ „ Ant. lies Act. App.

„ 60 „ 17 „ unten „ *Μετνονεῖτε* lies *Μετανοεῖτε*.

„ 62 „ 5 „ oben „ לְבַשּׂר lies לְבַשֹּׂר.

„ 63 „ 9 „ unten „ מַלְבּוּת lies מַלְכּוּת.

„ 67 „ 9 „ oben streiche „die“.

„ 70 „ 1 „ unten (Anm.) anstatt *τών* lies *τῶν*.

„ 74 „ 13 „ „ anstatt 10 lies 20.

„ 75 „ 11 „ „ „ 11—22 lies 40—42.

„ 79 „ 1 „ oben „ sittliche lies sinnliche.

„ 86 „ 3 „ „ „ *ἄφίομεν* lies *ἀφίομεν*.

„ 87 „ 2 „ unten (Text): Nach „unerschöpflichen“ add. Schatz.

„ 87 „ 3 „ „ (Anm.) anstatt *φοβηθῖτε* lies *φοβήθητε*.

„ 90 „ 20 „ oben anstatt *ταῖς* lies *τοῖς*.

„ 98 „ 8 „ unten (Text) anstatt *οἴδας* lies *οἶδας*.

„ 106 „ 10 „ „ anstatt אָבָם lies אָדָם.

„ 117 „ 17 „ „ „ *ἐξουσέα* lies *ἐξουσία*.

„ 118 „ 15 „ „ (Text) anstatt *οὗ χάριν* lies *οἶ χάριν*.

„ 121 „ 26 „ „ anstatt הַשּׁ מַיִם lies הַשָּׁמַיִם.

„ 125 „ 10 „ „ „ כפרר lies כֹּפֶר.

„ 145 „ 13 „ „ (Text) anstatt 17 lies 13.

„ 147 „ 7 „ „ anstatt 32 lies 23.

„ 150 „ 7 „ „ (Text) streiche das erste „statt“.

„ 151 „ 3 „ „ (Text) anstatt „auch“ lies euch.

„ 163 „ 1 „ „ (Anm.) „ „anhaften“ lies erfahren.

„ 165 „ 2 „ oben anstatt 18, 3 lies 18, 13.

„ 171 „ 7 „ unten „ „und“ lies mit.

„ 199 „ 22 „ oben „ das 2. cf. lies apud.

„ 200 „ 5 „ „ „ *ὧν* lies *ὤν*.

„ 232 „ 21 „ „ tilge „noch“.

„ 233 „ 6 „ unten anstatt „so war doch“ lies: doch war.

Seite 261 Zeile 2 von oben anstatt § 2 lies S. 209.

„ 266 „ 4 „ unten „ α) lies β).

„ 267 „ 18 „ oben „ 1. Cor. v. 5 lies 1. Cor. 15, 5.

„ 270 „ 6 „ „ nach *δικαιῶν* setze ein Fragezeichen.

„ 211 „ 9 „ unten anstatt *σώμα* lies *σῶμα*.

„ 282 „ 3 „ „ streiche *ἑνὸς οὐκ ἔστιν*.

„ 293 „ 11 „ oben anstatt צְדָדָה lies צדקה.

„ 295 „ 4 „ unten (Anm.) anstatt תֵּאֲדָמָה lies הָאֲדָמָה

„ 306 „ 1 „ „ (Anm.) streiche die Worte „Cf. unten“ u. s. w.

„ 310 „ 18 „ „ anstatt „bestimmt“ lies beistimmt.

„ 312 „ 2 „ „ (Anm·) anstatt „Trauungsbegehren“ lies Trennungsbegehren.

„ 319 „ 8 „ „ anstatt *εὐ αγγελίζωμαι* lies *εὐαγγελίζωμαι*

„ 336 „ 21 „ oben „ „unten“ lies oben.

„ 343 „ 11 „ unten „ 20, 6 lies 20 b.

„ 347 „ 13 „ „ streiche „Diese“ und statt *ἐκλογὴ* setze *Ἐκλογή*.

„ 373 „ 22 „ oben anstatt כְּבוֹד יה lies "כְּבוֹד יה"

„ 373 „ 13 „ unten „ "Rom. IV" lies Rom. II.

„ 391 „ 4 „ oben „ *ζητήσες* lies *ζητήσεις*.

„ 402 „ 2 „ „ „ Hohenriester lies Hohenpriester.

„ 408 „ 10 „ „ tilge „geworden.“

„ 408 „ 19 „ „ Nach cf. schalte ein „Exod“.

„ 433 „ 6 „ „ Streiche „und.“

„ 433 „ 1 „ unten anstatt „Klage“ lies Frage.

„ 439 „ 24 „ oben Nach „Worte“ schalte ein: Matth.

„ 460 „ 13 „ unten *ἀνατήλο* lies *ἀνατολή*.

„ 463 „ 12 „ „ (Text) tilge „vollbracht“.

„ 468 „ 12 „ oben tilge Eph. 6, 17.

„ 490 „ 9 „ „ Vor „gemein hat“ schalte ein „mit 1. Petri“.

„ 504 „ 1 „ unten anstatt „nun“ lies nur.

„ 512 „ 1 „ „ Streiche „nicht.“

„ 546 „ 17 „ „ anstatt „vermittelte“ lies vermittelt.

„ 546 „ 13 „ „ „ חֵטְא lies חֵטְא.

Unbedeutendere Versehen wird der geneigte Leser selbst zu verbessern wissen.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

